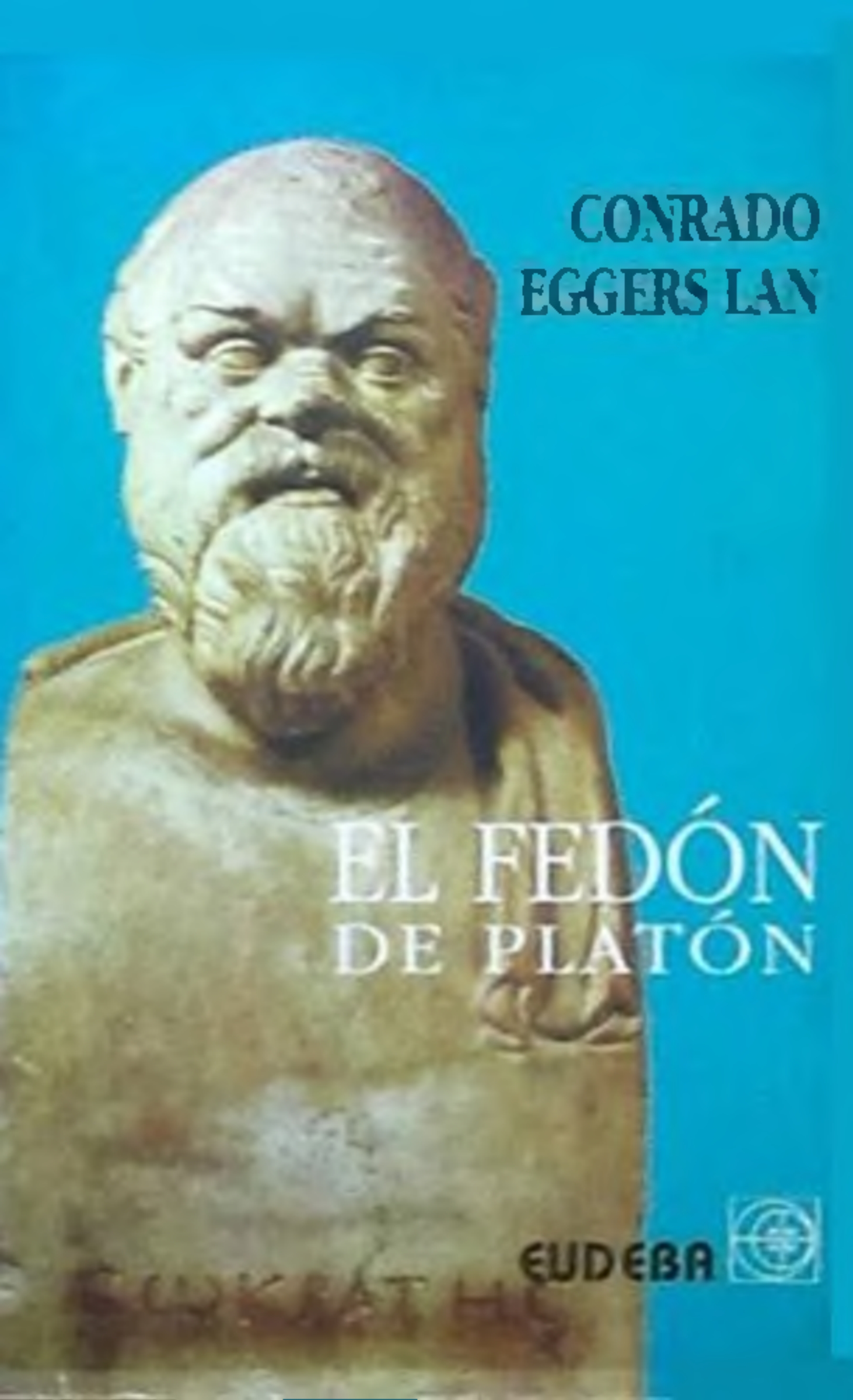

CONRADO
EGGERS LAN
EL FEDÓN
DE PLATÓN
EUDEBA

Conrado Eggers Lan

EL "FEDÓN" DE PLATÓN



EUDEBA EDITORIAL UNIVERSITARIA DE BUENOS AIRES

EN EL AÑO DEL SESQUICENTENARIO DE LA FUNDACIÓN DE LA UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

EDITORIAL UNIVERSITARIA DE BUENOS AIRES
Rivadavia 1571/73
Sociedad de Economía Mixta
Fundada por la Universidad de Buenos Aires
Hecho el depósito de ley
IMPRESO EN LA ARGENTINA - PRINTED IN ARGENTINA

ADVERTENCIA PRELIMINAR

Hay un conocido pasaje del Fedón *(96-100) que asume la forma de una autobiografía intelectual. La lectura de ese pasaje —en particular, la protesta que en él se formula contra la inconsecuencia del teleologismo de Anaxágoras—, hace exactamente veinte años, hizo cambiar radicalmente el rumbo que comenzaban a tomar mis investigaciones, cuando hallé allí expresada mi incipiente búsqueda por el sentido de la existencia. De entonces data mi pasión por el exploramiento del mundo del pensamiento griego —del cual hemos heredado tanto bueno y tanto que hoy nos resulta gravoso; tanto, al fin— y, en particular, de aquel filósofo que se comprometió hasta tal punto con la historia y la realidad de su tiempo, que hoy podemos detectar en sus escritos el más amplio espectro de la gama total de elementos que configuraban dicha historia y dicha realidad. No necesito aclarar que ese pensador es Platón.*

Luego de numerosas vicisitudes, que partieron de una traducción del Fedón *casi a modo de ejercicio de la lengua griega y llegaron a la preparación de una edición —no concretada entonces— para la editorial que ahora retoma en sus manos este trabajo, que un tanto imprevistamente, y merced al interés de mi colega el doctor Andrés Raggio, revirtió poco después en una impresión, de difusión restringida pero de calidad excepcional, a cargo de la Universidad Nacional de Córdoba. Aunque el libro sólo vio la luz en 1968, yo había concluido los retoques y advertencia preliminar en junio de 1966 —como consta en el mismo—, es decir, hace exactamente cinco años. Ya en ese momento aludí al valor que presté a las observaciones que me formulara el profesor Rodolfo Mondolfo al ver los originales, así como algunas breves pero sustanciosas notas del profesor W. J. Verdenius y otras más extensas y enriquecedoras del profesor H. F. Cherniss —expresadas, en ambos casos, epistolarmente—, a quienes había hecho llegar con anterioridad mis comentarios a los pasajes 60d1, 69e3, 72d1, 99e5, 101e1 y 108a6.*

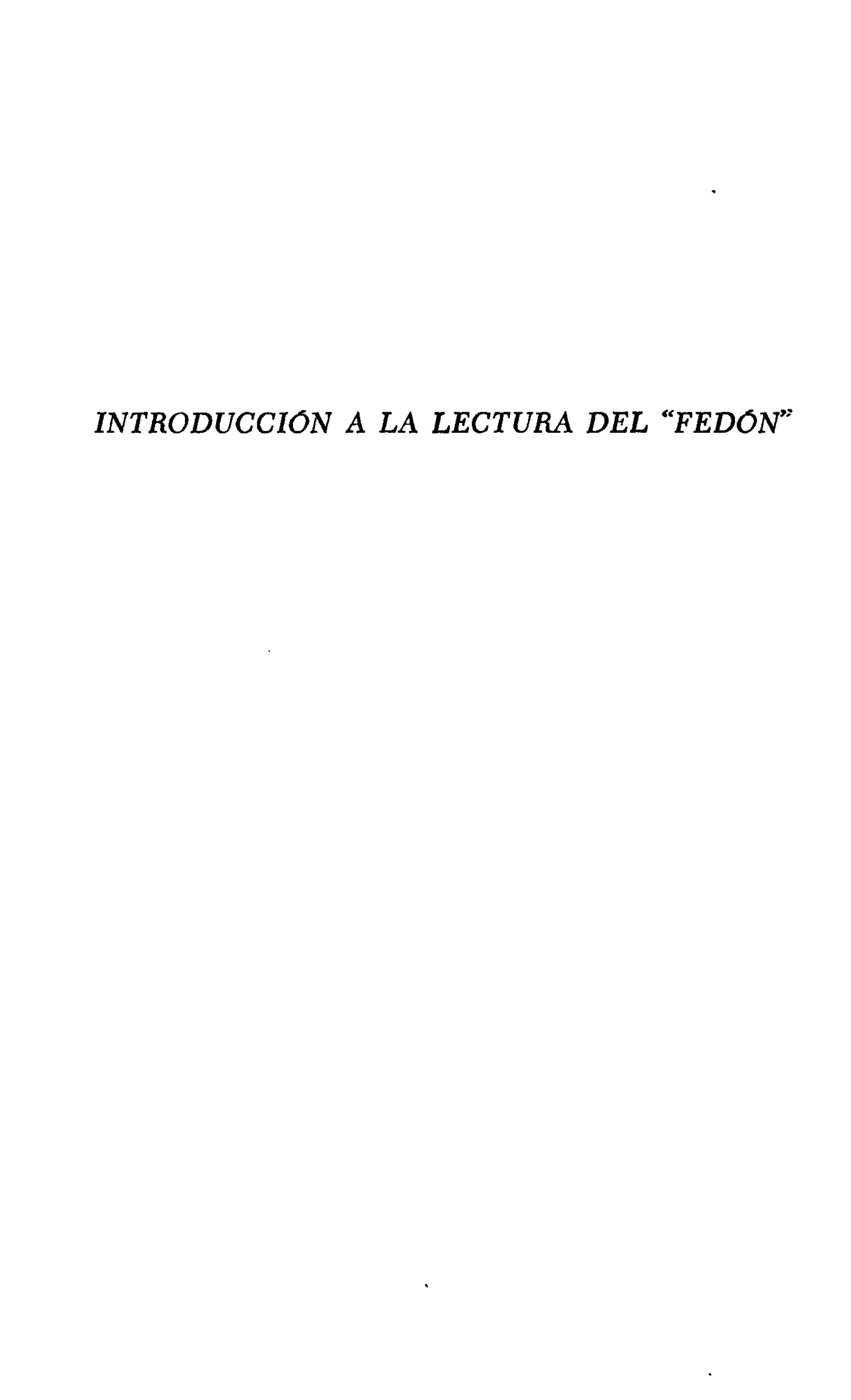
En esos cinco años he transitado bastante por la filosofía griega y en particular por Platón. La investigación que sobre el pensamiento lógico-epistemológico (y acerca de la técnica) de Platón y Aristóteles y su repercusión sobre la tecnología y ciencia posterior he

venido dirigiendo en la Universidad de Buenos Aires, merced a un subsidio otorgado en 1969 —y prorrogado en 1971— por el Fondo Especial para la Investigación de dicha Universidad, ha añadido a mis concepciones acerca del mundo griego en que vivió Platón, una cantidad de elementos que no están aún suficientemente integrados como para hacerlos pesar en una posible modificación global de la anterior exposición introductoria y comentarios principales. A lo sumo, me he permitido hacerlos jugar en algunos pasajes concernientes a las matemáticas y especialmente al problema de las "hipótesis". Por lo demás, me he limitado a separar las notas de la Introducción de las que eran comentarios al texto, y a efectuar las correcciones que se me aparecían como más obvias o forzosas. Entre la nueva bibliografía producida, sólo he podido prestar particular atención al primer tomo del Fedón *editado por Loriaux. Si hubiese obrado con mayor amplitud y rigor, sin duda el espacio dedicado a las notas se habría duplicado, y el tiempo considerable que tal tarea de corrección demandaría habría demorado esta edición mucho más de lo que considero necesario.*

Porque más vale, creo, confesar las limitaciones y solicitar indulgencia por omisiones de cierto peso e incluso del cotejo con bibliografía bastante reciente (como los sesudos trabajos de Vlastos), y posibilitar de una vez la difusión de un texto comentado del Fedón *en español, antes que enfrascarme hasta el infinito en una discusión que abarca desde las cuestiones más básicas hasta los detalles más bizantinos, cuando ya a mí mismo —como digo— se me superpone otra investigación que puede dar resultados muy fecundos inclusive en cuanto a la temática del* Fedón *concierne, pero que por ahora pienso que no ha de incidir en lo esencial de lo aquí expuesto.*

Con estas explicaciones, pues, dejo la cuestión en manos del lector.

Carlos Casares, junio de 1971.



INTRODUCCIÓN A LA LECTURA DEL "FEDÓN"

I. *LA COMPOSICIÓN DEL "FEDÓN"*

La estructura literaria del "Fedón" y el problema de su historicidad

El diálogo *Fedón,* como su contemporáneo el *Banquete,* ofrece la particularidad de no introducirnos directamente en la escena con los personajes que han de intervenir en ella, sino de presentar un verdadero prólogo antes de levantarse el telón. Dado que el teatro moderno nos tiene bastante acostumbrados a este recurso, estamos en condiciones de poder entender el hondo sentido dramático al que el espectador (o sea el lector) tiene de este modo acceso. Incluso también en este caso los personajes del preludio reaparecerán en fugaces intermedios en que comentarán la situación o completarán la narración en estilo indirecto con algunos detalles, para suplir aquí (por tratarse de un "teatro para leer") lo que no cabe en el mero diálogo leído. Adviértase la diferencia, por ejemplo, con el *Protágoras,* donde toda la conversación de Sócrates con los sofistas es convertida en un relato que le solicita a aquél —en una pequeña charla preliminar— un amigo. Vale decir, el *Protágoras* equivale a algo así como una novela narrada en primera persona; sin menoscabar en absoluto la riqueza dramática de esta obra juvenil —que, como otras de la misma época, posee más de un rasgo de fina comedia—, es indudable que la perspectiva que ofrece un relator ausente de la escena (como Apolodoro en el *Banquete*) o que prácticamente no desempeña papel alguno en ella (como es el caso de Fedón), permite obtener un verdadero relieve que no constituye un mero recurso estético, sino que confiere una fuerza de vividez propia de un artista maduro.

La diferencia con el *Banquete,* desde este punto de vista, reside en que aquí la pregunta hecha a Fedón sobre si "él mismo" *(autós)* ha estado junto a Sócrates es respondida afirmativamente. En el *Banquete* (172b) la pregunta es formulada con casi todas las mismas palabras: "¿estuviste presente tú mismo *(autós)* en aquella reunión o no?"; pero la respuesta de Apolodoro es negativa: su narración va a ser, pues, indirecta. Álvarez de Miranda señala, para el caso del *Fedón,* que el *autós* es usado "para asentar claramente, ya

desde el principio del diálogo, la autoridad que como testigo de vista corresponde al narrador".[1] Esto reforzaría la conocida tesis de Burnet acerca de que el relato guarda una severa fidelidad histórica[2]; sin embargo, el propio Burnet no usa este argumento, y seguramente no porque se le haya escapado, sino por haber advertido la índole estilística dramática del recurso mencionado. En efecto, desde que Platón no ha estado presente en ninguna de las dos circunstancias (sentando la hipótesis paralela —y mucho más improbable aún— de que el episodio narrado en el *Banquete* haya sucedido realmente), y dado que tampoco se incluye él mismo como personaje del prólogo en el *Fedón*, habría que colegir que los relatos, de cualquier modo, serían indirectos; y el que fueran de segunda o tercera mano no hace mucha diferencia a los efectos de la exactitud de los mismos. Pero es indudable que el *Fedón*, por su mismo tema, posee mucha mayor sustancia dramática que el *Banquete*, y ésta es transmitida mucho mejor al espectador, desde luego, si se le asegura que el personaje que figura como narrador ha vivido personalmente el momento.

Lo que pasa es que Burnet no piensa que las cualidades dramáticas del diálogo se hallen en contraposición con la fidelidad o infidelidad del mismo desde el punto de vista histórico. Es evidente que un historiador de la calidad de Tucídides no puede dejar de pintar ciertos acontecimientos con perfiles verdaderamente dramáticos, como en el caso del diálogo de los embajadores atenienses con los gobernantes de la isla de Melos. "Sin duda que él adereza artísticamente los encontrados discursos —dice Gilbert Murray a propósito de dicho pasaje—. No es de creer que ningún embajador ateniense haya incurrido en tamaño descaro. Pero es seguro que Tucídides usa del incidente de Melos como de un ejemplo típico y expresivo para hacer ver, en sustancia, los principios que inspiraban al partido de la guerra en Atenas durante aquellos tristes días."[3] Y esto no es hipótesis de Murray, pues el mismo Tucídides declara —en un pasaje (I, 22) citado precisamente por Burnet— que le resulta muy difícil recordar con exactitud los discursos pronunciados (incluso los que él mismo oyó en forma directa), de modo que ha optado por poner en boca de cada uno lo que a él le parece que habría sido más oportuno, manteniéndose lo más cerca posible del sentido de lo que verdaderamente se dijo. No obstante, su propósito historiográfico —con los matices socio-pedagógicos que un griego no podía evitar—, distinto de los móviles de los autores teatrales, queda evidenciado en las palabras con que Tucídides cierra el pasaje: "al oyente acaso la ausencia de elementos míticos *(tò mè mythôdes)* de este relato le parezca desagradable; pero aquellos que quieren indagar lo cierto de las

[1] A. Álvarez de Miranda, *Platón, Fedón* (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1948), p. 1.

[2] Burnet, J., *Plato's Phaedo* (Clarendon Press, Oxford, 1956, reimpr. de la 1ª ed. de 1911; de ahora en adelante será citada *"Ph"*.), p. XI y ss.

[3] G. Murray, *Eurípides y su época* (trad. esp. de A. Reyes, Fondo de Cultura Económica, México, 1951), pp. 99-100.

cosas acontecidas y de las que en el futuro sean de índole semejante, de acuerdo con el modo de ser humano, quedarán satisfechos al juzgar útil tal relato; pues se trata de algo adquirido para siempre, más bien que de una obra compuesta para escuchar en el instante de una competición". . . . .

Este último fragmento es útil de retener, pues señala una diferencia más profunda, a mi juicio, que la que Burnet anota entre los discursos de la obra de Tucídides y los diálogos de Platón. Burnet hace notar que todos los oradores hablan en Tucídides en el mismo estilo, en contraste con la rica caracterización que Platón hace de sus personajes, y remite esta diferencia al realismo que, según él, distingue a la literatura del siglo IV de la del V.[4]

Por cierto que Platón no escribió sus diálogos, por más teatrales que los podamos considerar, con la intención de presentarlos en competición alguna; pero no es menos cierto que la contraposición de las categorías "algo adquirido para siempre" y "obra compuesta para escuchar en el instante de la competición", efectuada por Tucídides, implica un paralogismo de falsa oposición. El hecho de que hoy podamos contar entre los grandes clásicos de la cultura universal a Esquilo, Sófocles y Eurípides lo demuestra sin atenuantes. En el fondo, la contraposición que quiere señalar Tucídides es más bien la de "historia" y "teatro" (o, si se quiere, en un sentido más amplio, "poesía"), y los rótulos que les pone implican un juicio arbitrario de parte interesada. Eso se ve más claro en el párrafo anterior, en el que contrapone "los elementos míticos" *(tò mythôdes)* a "lo cierto de las cosas sucedidas".

Por consiguiente, la notable caracterización de los personajes de los diálogos platónicos, en contraste con la monotonía de perfiles de los personajes presentados por Tucídides, ha de responder a algo más profundo que a una mera diferencia de dosis de realismo entre las literaturas de los siglos IV y V. ¿Poseen acaso mayor realismo las obras históricas de Jenofonte que las de Tucídides? En ese caso, al menos, me parece evidente lo contrario. Con toda seguridad, que, si Burnet hubiera ensayado comparar los diálogos de Platón, no con obras de historia del siglo V, sino con dramas de ese siglo como los de Eurípides (que luego no ha sido superado ni alcanzado en punto a fuerza dramática, al menos en Grecia), no habría hablado de un mayor realismo o caracterización de los personajes platónicos, tengámoslo por indudable. Y no necesito insistir en que esta comparación es mucho más apropiada, porque es evidente que estilísticamente los diálogos —a pesar de estar en prosa— están más próximos a los dramas euripídeos que al tratado de historia de Tucídides. La diferencia, pues, estriba en una diferencia de intención y de género literario, y ella implicará la mayor dosis de realismo como una simple consecuencia. Tucídides escribe historia, le importa ser fiel, si no a los detalles exactos, al menos al sentido de los hechos transcurridos,

[4] Burnet, *Ph.*, pp. XXX-XXXI.

destacando aquellos elementos que a su juicio pueden servir de lección para el futuro, ya que encuentra algunas constantes históricas, por lo que piensa que el análisis de la historia transcurrida prevendrá con respecto a la historia futura. Platón, en cambio, filósofo en el sentido que veremos más adelante en el *Fedón*, no obstante, "no escribía para exponer el contenido de su doctrina —nos dice Jaeger—. Su deseo era presentar al filósofo en el dramático instante de buscar y encontrar, y hacer visible la duda y el conflicto".[5] Desde luego que esta afirmación no excluye en forma alguna el deseo pedagógico de incitar a sus conciudadanos a la búsqueda de la verdad; y el mismo Jaeger ha expuesto con gran riqueza esta situación a lo largo de numerosos capítulos de *Paideia*. Pero, en todo caso, la consecuencia lógica era que el estilo debía ser lo más dramático posible, lo que fue conseguido por medio de este nuevo género literario del diálogo; y, si nos atuviéramos a la contraposición que hemos mostrado en Tucídides, la abundancia de elementos míticos en los diálogos platónicos (especialmente en el *Fedón*) demostraría fehacientemente, a mi juicio, que había algo que le interesaba presentar al lector mucho más que "lo cierto de las cosas sucedidas". Es más: nosotros sabemos (aunque a través de Diógenes Laercio, III, 5) que Platón compuso alguna vez tragedias que entregó a las llamas después de conocer a Sócrates. Y sucede que los escritores de tragedias de la Grecia clásica —al menos, los que han trascendido hasta nosotros— no han sido simples poetas que, con un adecuado sentido plástico, llevaron sus versos a la escena, en una puja de originalidad o de popularidad. Que los alentaba una búsqueda ético-religiosa se transparenta no sólo en la problemática que nos testimonian las obras conservadas, sino en el hecho de que los argumentos de sus obras no eran ficciones de variada índole y diverso ingenio que fabricaran por cuenta propia, sino mitos populares que, recreados por esos excepcionales talentos que fueron Esquilo, Sófocles y Eurípides, revitalizaban la temática religiosa llevándola a su dimensión ético-social. Y bastará al lector recorrer con mediano detenimiento las páginas del *Fedón* para descubrir allí un verdadero *pathos* de tragedia. Y si desde el punto de vista teatral podemos añorar, además de la métrica —elemento no indispensable a la mejor poesía—, una estructura literaria más dinámica, no podremos dejar de reconocer en Sócrates el prototipo de héroe clásico, que se destaca netamente sobre la escena como elevado con coturnos, y protagonista de un mito recreado por Platón.

Decimos "mito" porque, si bien escoge personajes que han tenido existencia histórica, ya hemos advertido que su propósito no es el de reconstruir, como en el caso de Tucídides, conversaciones o situaciones reales: más bien lo que importa es presentar, a través de una anécdota real (como en el caso del *Fedón*) o no, los elementos significativos que ha captado en la personalidad de Sócrates,

[5] Jaeger, W., *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual* (trad. esp. de J. Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 1946), p. 36.

quien aparece por eso como el protagonista-héroe. Sócrates ha sido así el protagonista de todos los diálogos en que a Platón le ha interesado poner en primer plano esos elementos significativos —constituidos así en "mito"— recreados a su manera. Dichos elementos, a mi juicio, se reducen básicamente a dos: 1) en los escritos juveniles, al *diálogo* encarnado por Sócrates, no como mero intercambio de ideas, sino como apertura a la verdad, camino hacia el paradigma, en cuyo trayecto hay que despojarse de toda la falsa sabiduría acumulada y asumir la marcha con espíritu de humildad; 2) en los escritos de madurez, a la *superación de la muerte* encarnada por Sócrates, no precisamente por sus convicciones respecto de la inmortalidad (que en la *Apología*, por el contrario, se manifiestan como duda sobrecogedora), sino por la coherencia e integridad con que afrontó el momento decisivo, que lo presentó ante sus discípulos como *la encarnación misma del paradigma*, y, en tanto tal, como la concreción de algo que no podía morir. Sobre este punto volveremos al referirnos a la temática del *Fedón*.

Recapitulando: hay muy pocas razones que permitan suponer una intención de veracidad histórica en el autor del *Fedón*, y en cambio una abundancia de elementos que hacen intuir un propósito de presentar, bajo la forma más viva y más pedagógica posible, un conjunto de reflexiones acerca de un tema cuya índole se prestaba a ser desarrollada a través de la anécdota de la muerte de Sócrates y de los momentos que le precedieron (y acaso la situación de Eurípides no fue muy distinta). Esta anécdota no ha sido, desde luego, un hecho trivial en la vida de Platón, sino algo que lo ha de haber impresionado profundamente y quizás influido de manera decisiva en su personalidad; pero paralelamente podremos observar, a su debido tiempo, que el tema que Platón quería exponer a propósito de dicho suceso no era tampoco un tópico cualquiera de especulaciones intelectuales, sino una cuestión primordial cuya resolución o al menos aclaración era no menos decisiva para el filósofo ateniense. Por eso no hay que ver el problema en términos de irreverencia o falsificación de hechos o palabras, sino simplemente como la exposición de un enfoque platónico de un tema fundamental, efectuada a través de un relato —verídico en sus lineamientos generales— de un acontecimiento fundamental.[6]

[6] Sobre el diálogo como forma literaria y su empleo especial por Platón, véase, ante todo, la obra clásica de R. Hirzel, *Der Dialog* (Leipzig, 1895; hay reedición), especialmente I, pp. 240 y ss.; J. Stenzel, "Literarische Form und Philosophischer Gehalt des platonischen Dialog" (de 1916, incluida en sus *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik*, 2ª ed., Stuttgart, 1931, y en la traducción inglesa de dicha obra por D. J. Allan, *Plato's Method of Dialectic*) y los capítulos "Dialog" en las obras de Wilamowitz (*Platon*, II, cap. 2, pp. 21-31) y de Friedlaender (*Plato. An Introduction*, trad. ingl. de H. Meyerhoff, Londres, 1958, cap. VIII, pp. 154-170) y el más reciente ensayo de L. Sichirollo *Dialegesthai-Dialektik* (Hildesheim, 1966), esp. pp. 53-68. El estudio de la cuestión que más recientemente ha llegado a mis manos es el de K. Dorter, "The drammatic aspect of Plato's *Phaedo*" (revista *Dialogue*, Toronto, 1969-70, pp. 564-580). Dorter llega a enfocar todo el *Fedón* como un "dialogar míticamente", a partir del *mythologein*

Por ese motivo convenía, como hemos dicho, a diferencia del *Banquete*, dar al personaje que en el prólogo hace de relator el carácter de testigo presencial, lo cual, por cierto, no nos asegura en absoluto que Fedón haya presenciado realmente los últimos momentos de Sócrates ni que, habiéndolos realmente presenciado, se los haya transmitido a Platón (¿o a Equécrates y éste a Platón?) aproximadamente en la forma que nos ha sido legada en el diálogo que lleva su nombre.

Pero ¿por qué, entonces, eligió Platón como personajes de su prólogo a Fedón y a Equécrates? Hackforth conjetura que Fedón ha sido elegido como narrador por haber sido acaso quien efectivamente contó a Platón, en su lecho de enfermo (ya que, como veremos, se dice que Platón no estuvo presente, por haber estado enfermo, en ocasión de la muerte de su maestro), lo sucedido y la conversación de Sócrates con sus discípulos. Las líneas generales de este hipotético relato piensa Hackforth que pueden ser las mismas que las que se nos ofrecen en el diálogo, sin creer por eso que los detalles de la discusión sean históricos. En cuanto a Equécrates, presunto pitagórico originario de Flius —donde transcurre la escena del diálogo—, no piensa Hackforth como Archer-Hind, en el sentido de que un pitagórico estaría naturalmente interesado en la "teoría de las Ideas", aludida repetidamente en el diálogo. Más bien opina que si bien con seguridad Fedón ha narrado personalmente a Platón las cosas, "puesto que en el diálogo evidentemente no podía relatárselas a Platón mismo", ha recurrido a otro personaje; y si la elección ha recaído en Equécrates es por no ser éste ateniense, ya que un ate-

---

de 61e y del *diamythologein* de 70b, hasta el punto de que confiere a toda alusión mítica un valor insospechado; así como la ocasión que da lugar a la conversación narrada en el *Fedón* se debe a que no ha retornado aún la misión religiosa que recuerda el viaje en que "Teseo, a la cabeza de aquellos dos grupos de siete adolescentes, en esa ocasión los salvó y a la vez se salvó él mismo" (58a-b). Dorter destaca el hecho de que se nos mencione, en el auditorio, a catorce discípulos presentes (59b-c). Y así como en el mito Teseo aparece adicionado a los catorce viajeros, Sócrates se añade a los catorce discípulos, cumpliendo un papel salvífico análogo. Además, Dorter insiste que lo que está en cuestión en el diálogo es presentado por Simmias como un "navegar a través de la vida" (85d) y Sócrates presenta su propia teoría como un "segundo rumbo de navegación" (99d). Naturalmente, si la metáfora del viaje puede tener aplicación a la búsqueda del diálogo, lo cual parece probable, la narración previa del viaje mítico de Teseo puede reforzar tal carácter y enriquecerlo en matices. Pero resulta extravagante el forzado paralelo de los catorce viajeros con los discípulos presentes. Aparte de Fedón —que no figura en la lista, por ser el relator, pero debe ser contado como presente—, está claro en 59b que había "otros atenienses", por lo cual la insistencia de Dorter en que "sólo se da los nombres de catorce" parece un caso de superstición; de todos modos, en el mito de Teseo no se daba el nombre de ninguno de los viajeros, sino que sólo se aludía al número de víctimas viajeras. Por lo demás, *asirse a la letra de un mito es lo más antimitológico que se puede hacer,* me parece. Lo importante de un mito, y que es lo que cuenta para Platón, es la riqueza intuitiva que ayuda a hablar de terrenos que resultan inefables.

niense hubiera estado al tanto de lo sucedido.[7] Es decir que, para Hackforth, uno de los personajes del prólogo ha desempeñado la función que en él se le asigna, bien que en distintas circunstancias, mientras que el otro sólo figura por conveniencia literaria (análogamente Archer-Hind, aunque para éste la conveniencia era además filosófica, según lo dicho). Pero es el caso que Platón mismo era ateniense, y sin embargo Harckforth piensa que ha sido el verdadero destinatario del relato, de modo que no hay por qué suponer que se debía o no ser ateniense para interesarse en el relato de Fedón. Advirtamos, además, que en el diálogo se supone que ha pasado ya un cierto tiempo desde la muerte de Sócrates (aunque este tiempo no haya sido demasiado largo como para que se disipe la claridad de los recuerdos, según coinciden Robin y Burnet), y no es probable que Platón haya esperado tanto para enterarse.

Por mi parte, entiendo que entrar a conjeturar en este terreno es demasiado resbaladizo y no está justificado por la importancia de las conclusiones obtenidas. No podemos adivinar por qué motivos figuran Fedón y Equécrates como personajes del prólogo del diálogo, pero lo que parece menos lícito es suponer que esta conversación haya tenido lugar realmente, sea entre los dos filósofos mencionados, sea entre Platón y uno de ellos; tal como resulta injustificado conceder realidad histórica a cualquiera de los diálogos que sostienen Casio y Bruto, por ejemplo, en el *Julio César* de Shakespeare. Las razones de la elección de ambos personajes pueden ser simplemente literarias o literario-filosóficas (como lo propone Archer-Hind, aunque no tienen forzosamente que ser las que él sugiere), pero en todo caso estas razones deben valer *para los dos personajes* y no para uno solo de ellos, como quiere Harckforth.

Sabemos poco y nada de la realidad histórica de estos dos hombres: Fedón aparece asociado por Diógenes Laercio (II, 105) con Sócrates, a raíz de haber inducido éste a Alcibíades o a Critón a rescatarlo de la esclavitud en que se hallaba; una vez en libertad, Fedón se habría consagrado a la filosofía y escrito numerosos diálogos, así como fundado una escuela en Elis, que fue luego dirigida por Menedemo de Eretria. Una sátira de Timón, también citada por Diógenes (II, 107), lo vincula con los megáricos, y en particular con Euclides, discípulo de Sócrates que luego es mencionado en el *Fedón* como integrante del grupo que participa de la conversación con el maestro. En cuanto a Equécrates, el mismo Diógenes (VIII, 46) lo incluye entre los últimos pitagóricos —que alcanzó a conocer el peripatético Aristoxeno (principal fuente de información de Diógenes Laercio, Jámblico, etc.)—, quienes habrían sido discípulos de Filolao y Eurito de Tarento.

Puede tener una razón filosófica, pues, o simplemente un significado simbólico, el que la apasionada discusión que sostiene Sócrates con sus discípulos —algunos de los cuales (Simmias y Cebes) son

[7] Hackforth, R., *Plato's Phaedo* (Cambridge University Press, 1955; de ahora en adelante será citada "*Ph.*"), pp. 13 y 30.

mencionados como habiendo recibido anteriormente enseñanzas del pitagórico Filolao— nos sea presentada por intermedio de la conversación entre un socrático y un pitagórico discípulo del mismo Filolao; pero, a mi juicio, más importante que desentrañar dicha razón o descifrar tal simbolismo es mantener atenta la sensibilidad a la expresión dramática, único medio que en definitiva nos permitirá hasta cierto punto salir de la conjetura en cuanto al sentido con que Platón va plasmando su obra.

Veamos ahora los personajes del diálogo propiamente dicho, o sea de la conversación con Sócrates. El auditorio de este último es minuciosamente enumerado en el pasaje 59b-c:

Equécrates: —¿Y quiénes se encontraban presentes, Fedón?

Fedón: —De la gente del país, además del mencionado Apolodoro, estaban Critóbulo y su padre, y también Hermógenes, Epígenes, Esquines y Antístenes; además, Ctesipo de Peania, Menexeno y otros atenienses. En cuanto a Platón, creo que estaba enfermo.

Equécrates: —¿Había extranjeros presentes?

Fedón: —Sí; de Tebas, Simmias y también Cebes y Fedondes; así como, de Megara, Euclides y Terpsión.

Equécrates: —Y Aristipo y Cleombroto, ¿estuvieron?

Fedón: —La verdad es que no; se dijo que estaban en Egina.

Equécrates: —¿Había algún otro presente?

Fedón: —Me parece que éstos eran aproximadamente todos los que estaban.

Este pase de lista a los presentes en tan importante ocasión bien puede haber correspondido a la realidad histórica; al menos, tratándose de personajes que han existido realmente, no habría sido honesto por parte de Platón decir que no estuvieron Aristipo y Cleombroto, si todo este inventario fuera una pura ficción (mucho menos aún si ambos hubiesen estado presentes). La ausencia de Platón puede haber sido real, aunque también cabe la posibilidad de que tal acotación respondiera a la necesidad de excluirse del relato, en su calidad de autor; pero en este segundo caso tal vez no hubiera hecho falta siquiera la mención de su ausencia.

En todo caso, y sea la lista exacta o no, lo cierto es que le recorta al lector el cuadro del auditorio que hace de destinatario de las argumentaciones que en la obra se despliegan. Simmias y Cebes serán los principales interlocutores de Sócrates. Según se da a entender en el diálogo, han sido discípulos del supuestamente pitagórico Filolao [8], lo que lleva a Sócrates a dirigir muchas de sus argumentaciones hacia teorías de éste. A lo largo de la obra se van advirtiendo rasgos psicológicos de ambos personajes, que se adecuan en forma sugestiva a los propósitos dialécticos de Platón en este escrito. Pero de cualquier modo llama la atención el hecho de que, encontrándose

[8] Sobre la existencia y doctrinas de Filolao, véase la nota 22 al texto.

presentes en la prisión tantos atenienses —y entre ellos alguien como Antístenes, socrático de indudable importancia en la historia de la filosofía antigua—, el intercambio de ideas de Sócrates con sus discípulos se limite a dos extranjeros cuya significación filosófica no ha trascendido ni aun en su época (el autor de la *Carta* XIII, atribuida a Platón, se refiere a Cebes en el pasaje 363a, y lo da como muy conocido por su destinatario sólo por el hecho de figurar en el *Fedón*). Si se tratara de una mera razón de deferencia cortés —de todas maneras, no muy habitual en Sócrates—, no se vería por qué un discípulo de renombre como Euclides de Megara habría de ser dejado fuera de la conversación y relegado al puesto de testigo mudo. Me parece, pues, que los motivos hay que buscarlos en la intención artístico-filosófica de Platón y no en circunstancias históricas reales. En este sentido, Robin explica la exclusión de Antístenes y Euclides en la discusión por el hecho de que "son contemporáneos, y que las convenciones literarias de su tiempo prohibían a Platón prestar a sus contemporáneos un lenguaje que, en el momento en que situaba la conversación, no habían tenido en realidad, o que no era más el de ellos en el momento en que escribió" el *Fedón*.[9] Hackfort replica a esto que "no necesitamos buscar una explicación más recóndita que la de que Platón se contenta con frecuencia con dar a Sócrates no más de dos interlocutores", y ejemplifica con el caso de Glauco y Adimanto en la *República*.[10]

Como se echa de ver, ninguno de los dos da los posibles motivos por los cuales han sido escogidos Simmias y Cebes, y no Antístenes y Euclides u otros dos cualesquiera de los presentes. No voy a examinar aquí los posibles motivos por los cuales se escoge a Glauco y Adimanto en la *República* (motivos que parecen ser, sobre todo, de índole psicológico-dramática). Pero en lo que al *Fedón* se refiere, no sólo la psicología de estos dos personajes ha de ser apropiada para el papel que les hace desempeñar Platón en el diálogo, sino que sus ideas filosóficas han de constituir, en nuestra opinión, la razón primordial de su elección. Estas ideas filosóficas son las atribuidas ante todo a Filolao, e interesan dialécticamente para el desarrollo de la argumentación, según se irá viendo en su transcurso. El silencio del resto del auditorio no se puede deber a un conocimiento previo del tema, ya que aquí también Simmias y Cebes son presentados —a pesar de su anterior experiencia con Filolao— como discípulos de Sócrates, y han de conocer, por ende, los mismos puntos de la enseñanza de éste que los otros. Pero ofrecen precisamente esa diferencia: *todos* los presentes conocen las doctrinas básicas que en el *Fedón* son adjudicadas a Sócrates (y que en realidad pertenecen a Platón, mal que les pese a Burnet y Taylor), y son aquí instruidos acerca de un nuevo tema, desconocido también para todos en la ficción del diálogo (la importancia fundamental de dicho tema hace

[9] Robin, L., *Phédon* (*Platon. Oeuvres complètes*, ed. "Les Belles Lettres", París, 4ª ed., 1949; de ahora en adelante será citada "*Ph.*"), p. XIII y ss.
[10] Hackforth, *Ph.*, p. 30.

imposible pensar que, si correspondiera al Sócrates histórico, no se les hubiera enseñado antes); pero las ideas anteriores que sobre esa materia tienen Simmias y Cebes los ponen en actitud de conflicto o cuando menos de crítica para con la exposición del maestro, en contraposición con la aceptación lisa y llana por parte de los demás. Estas ideas pueden haber sido sustentadas o no en la realidad por los dos tebanos; pueden haber pertenecido o no a Filolao; si su origen es realmente pitagórico o no, es otro problema; pero en todo caso se trataba de posiciones filosóficas conocidas por Platón, y acaso en discusión con las cuales nació su propia opinión sobre el particular.

De este modo, el auditorio al cual dirige Sócrates sus argumentos se mueve en dos planos: uno, el de la mayoría, compuesta en su casi totalidad por atenienses, y formada exclusivamente dentro de enseñanzas de las cuales la presente no es más que una consecuencia lógica; otro, el de Simmias y Cebes, cuyos estudios anteriores les proporcionan mayores elementos de discusión para con las ideas que se les proponen aquí.

Por consiguiente, la estructura de la obra en forma de diálogo no es el mero resultado de una vocación artística que impulsara a Platón a plasmar poéticamente sus teorías, sino que responde a una auténtica concepción dialéctica de la filosofía. Luego, y sin necesidad de recurrir a la forma del diálogo, Aristóteles —quien asimiló muy bien las lecciones de su maestro no sólo en punto al contenido, sino también al estilo—, y con él la mayor parte de los pensadores occidentales, han mantenido vivo este espíritu del diálogo, que late a menudo bajo la austeridad de los tratados.

Ubicación histórica del "Fedón"

Existe consenso general en situar al *Fedón* en la época de madurez de Platón. Cuando se habla de la "madurez" de un filósofo griego (o, para usar la terminología técnica correspondiente, su *akmé* o *floruit*) se piensa en el período más próximo a sus cuarenta años de edad. Tratándose de filósofos de los cuales carecemos de datos suficientes para determinar fechas de nacimiento y muerte, esta *akmé* se fija a veces en forma bastante conjetural, situándola alrededor de la fecha de algún suceso importante que se conozca acerca de ese filósofo. Así la *akmé* de Tales de Mileto suele situarse en el año 585, fecha en que se calcula tuvo lugar el eclipse de sol que la anécdota refiere que él había pronosticado. Como se ve, las fechas biográficas que puedan alcanzarse mediante semejante procedimiento resultan bastante hipotéticas, porque Tales no tenía forzosamente que andar por los cuarenta años en el momento en que pronosticó ese eclipse.

En el caso de Platón, podemos manejarnos con un poco más de seguridad. En efecto, en la medida en que podemos confiar en las cronologías de Apolodoro que nos transmite Diógenes Laercio (en

lo que a Platón concierne debe notarse que se ven relativamente corroboradas por otras fuentes), Platón nació en el año de la 88ª Olimpíada, o sea entre el 429 y 427 a. C. Ahora bien, tenemos noticias, en buena parte provenientes del mismo Platón (en su *Carta* VII), de que éste efectuó tres viajes a Sicilia, en los que intentó concretar en la práctica, a través de su relación con los gobernantes sicilianos, sus teorías políticas (el resultado fueron tres fracasos sucesivos). En dicha *Carta* —pasaje 324a— Platón nos informa que tenía cuarenta años, vale decir que estaba en plena *akmé,* cuando realizó el primero de esos viajes, que abarcó también parte de Italia; y hay indicios de que la fundación de la Academia platónica tuvo lugar poco después de su regreso a Atenas, en el 387.[11] Las tres obras centrales de Platón pueden ser ubicadas sin riesgos en los años inmediatos a este regreso: *Fedón, Banquete* y *República.* Esta última obra está conectada indudablemente con las impresiones de aquel viaje, y la *Carta* VII aporta un valioso testimonio en tal sentido. En efecto, allí Platón nos relata que, mientras viajaba hacia Italia y Sicilia por primera vez, llegó a la conclusión de que los males humanos no cesarían antes de que los filósofos pudieran gobernar, o de que los gobernantes, por un milagro, filosofaran. Y esta frase se halla casi textualmente en la *República* (V, 473d), lo que ha llevado a suponer que fue poco después de su regreso a Atenas, con tal pensamiento en la mente, cuando compuso dicha obra. No obstante, hay otros datos que exigen una mayor cautela en la fijación de fechas. Al final de la descripción de los estudios que debe emprender el filósofo para poder ser útil a la sociedad (en *Rep.* VII, 540a), se nos dice que, al llegar a tal situación, el filósofo ha de contar con 50 años. Y se hace difícil pensar que, si Platón hubiese estado muy por debajo de esa edad, se habría atrevido a postularla como la más adecuada para el filósofo hecho y derecho. Esto puede hacernos extender la fecha de la *República* hasta los años 379 a 377; de todos modos, esto podría valer como punto de referencia para la conclusión de la obra —y yo diría en particular de los libros V al VII, que parecen los más elaborados—, y no sería incompatible con la fecha de 387 para la fundación de la Academia. Largos años de debate en el singular centro docente y de investigación que creara, en efecto, han debido preceder a las maduras reflexiones epistemológicas de los libros VI y VII. Probablemente, el cuerpo de la *República* —con la excepción del juvenil libro I— haya sido compuesto entre el 385 y el 380, y sobre el mismo se hayan incorporado en los años inmediatos pasajes que revelan cierta autonomía, como los de la Línea (Libro VI) y la Caverna (VII). En cuanto al *Fedón,* razones estilísticas y sobre todo referentes al contenido filosófico permiten ubicarlo pocos años antes que la *República,* y aproximadamente durante el mismo lapso de tiempo (entre el 387 y el 385, para dar fechas conjeturales) en que escribió el *Banquete* (cuál de ambos escritos es anterior al

[11] Sobre la determinación de esta fecha véase, por ejemplo, G. C. Field. *Plato and his Contemporaries* (2ª ed., Methuen, Londres, 1948), pp. 18 y 36.

otro merece una polémica que dejo de lado por compleja y para mí aún irresuelta).[12]

¿Es forzoso ubicar al *Fedón* después del viaje a Italia y Sicilia? Nuestros puntos de apoyo al respecto siguen siendo un tanto hipotéticos, pero hay fuertes indicios —a los que aludiremos más adelante— que favorecen tal ubicación. En todo caso, se trata de un pensamiento maduro. Téngase en cuenta que el hecho que sirve de telón de fondo a la anécdota del *Fedón*, o sea la muerte de Sócrates, se produjo en el año 399. Quizá no mucho después de esta última fecha pueden situarse aquellas tres obras juveniles (que tampoco fueron las primeras de Platón, por cierto) que, junto con el *Fedón*, fueran reunidas por Trasilo —platonista contemporáneo del emperador Tiberio— en una tetralogía: *Apología de Sócrates*, *Critón* y *Eutifrón*. Pero si estos tres diálogos pueden haber sido escritos con pocos años de diferencia entre sí, es notoria la diferencia que guardan con el *Fedón*, en todos los sentidos. El trasfondo histórico de los cuatro escritos es, empero, el mismo; aunque en el *Fedón* dicho trasfondo, a despecho del comienzo y final (que constituyen un prólogo y un epílogo anecdóticos), se manifieste más en el tema que en el relato mismo. Parece que Platón ha pasado en esta época por experiencias profundas que han cambiado radicalmente —al menos él lo ha sentido así— su postura frente al mundo, y a la luz de esta nueva actitud ha retomado una vez más el caro tema de la muerte de Sócrates, que tan hondamente lo impresionara e influyera en su vida e ideas, y lo enfoca ahora desde otro ángulo, descubriendo en él nuevas resonancias.

Estas experiencias por las que ha atravesado Platón, desde los 20 años hasta los 40, aproximadamente, se dan en dos órdenes distintos pero vinculados en forma estrecha entre sí: el estrictamente vital y el intelectual. El primero está referido en la *Carta* VII (324b - 326b) y se manifiesta en el campo político, en el cual entendía Platón que desembocaba toda moral y a la vez toda pedagogía. El proceso comienza con una ilusión juvenil en la eficacia de la *prâxis* política (325a-b) y concluye, luego de numerosas decepciones, en la declaración de que sólo a partir de la filosofía se puede "ver" (*katideîn*, verbo compuesto de *ideîn*) lo justo en el terreno político e individual. O sea, el resultado es una consagración a la labor contemplativa. La nueva y mayor decepción sufrida en Sicilia, donde el tirano Dionisio lo quiso matar y terminó haciéndolo vender como esclavo (a estar con Plutarco, *Dion*, III-IV, y D. Laercio, III, 18-20), ha de haber acentuado tal actitud; lo cual no le impidió alentar luego nuevas esperanzas y hacer otros dos viajes a Sicilia.

[12] Acerca de estas discusiones sobre la cronología de los diálogos platónicos y los motivos que se deben tener en cuenta para determinarla, una de las más completas y valiosas exposiciones sigue siendo, a mi juicio, la de C. Ritter, *Platon, sein Leben, seine Schriften, seine Lehre* (ed. O. Beck, Munich, 1910, tomo I), pp. 199-283. Respecto de otros trabajos producidos sobre ese problema en los últimos años, consúltese el repertorio bibliográfico de H. Cherniss, *Plato*, 1950-1957 (Lustrum 59/4, Göttingen, 1960), pp. 62-68.

Su experiencia intelectual durante el mismo período, a su vez, es relatada en el *Fedón* (96a - 101c), bien que en forma tan esquemática que sugiere fuertes dudas acerca de que su anécdota pueda ser tomada como estrictamente verídica; no obstante, es probable que el fondo del esquema que de su evolución intelectual allí se traza haya sido real, sobre todo si se advierte el paralelo que guarda con el relato de la *Carta* VII.[13] Aquí también comienza con una confianza ingenua en lo que denomina "examen en los hechos" (100a) —o sea en las explicaciones que se manejan en el terreno de la experiencia sensible—, y su decepción lo lleva a un plano más contemplativo, en el que se enfrenta con las cosas-en-sí o Ideas (*idéa* es el sustantivo abstracto del mencionado verbo *ideîn*). En la *República* (V, 473a) se sintetiza el resultado de ambos procesos —el político y el intelectual— cuando, a la pregunta sobre la aplicabilidad de la utopía que se está describiendo, Platón responde: "la acción *(prâxis)* toma menos contacto con la verdad que el lenguaje *(léxis)*". Era la más genial formulación filosófica del intelectualismo de un pueblo que había abandonado el campo y se aglomeraba cada vez más en la ciudad, donde la mayor parte de los que ostentaban el título de ciudadanos desempeñaban funciones oficiales a costa del erario público (como se ve en la *Constitución* de Atenas, de Aristóteles, XXIV, 1 y 3) y despreciaban todo trabajo físico, que relegaban a los esclavos y a los pueblos tributarios.[14]

[13] Sobre tal paralelo, véase P. Friedlaender, *Plato, An Introduction* (trad. inglesa de H. Meyerhoff, ed. Routledge y Kegan, Londres, 1958), p. 239 y ss.

[14] R. Mondolfo, *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua* (ed. Imán, Buenos Aires, 1955), p. 485 y ss., se opone a la atribución generalizada —respecto de la antigüedad clásica— de un menosprecio por el trabajo manual. Estamos de acuerdo en el rechazo de tal generalización, pero no compartimos la metodología que el distinguido investigador italiano usa para ello, así como tampoco los supuestos de que arranca ni las conclusiones en que desemboca. La metodología consiste básicamente en rastrear todos los textos en que de alguna manera se hacen referencias al trabajo o a la actividad manual. Y la conclusión que, a partir de esos testimonios, obtiene es la de que, en la cultura griega como en "todas las épocas históricas", han coexistido el aprecio y el desprecio por el trabajo manual: en las democracias industriales, como Atenas, se habría valorizado el trabajo —a excepción de una "minoría filooligárquica" e intelectual, a la que pertenecían Jenofonte y Platón; quienes, no obstante, encuadrarían la labor manual dentro del esfuerzo creador que para ellos justifica la vida—, mientras que la subestimación se daría en las oligarquías militaristas, como Esparta. Aun en éstas, imagina Mondolfo, "la mayoría oprimida debía abrigar sin duda aspiraciones reivindicatorias del valor del trabajo, pese a no haber logrado darle expresión teórica y literaria" (p. 488).

El principal supuesto que, a nuestro entender, vicia tal metodología es el de considerar que, allí donde hallemos una exaltación del esfuerzo humano o de la actividad productiva, estaremos en presencia de una concepción vigente valorativa del esfuerzo manual. Formularemos al respecto dos observaciones: 1) como señala Antifonte, en uno de los testimonios aducidos por Mondolfo, "los placeres no se logran solos, sino que los acompañan dolores y fatigas; también las victorias en los juegos olímpicos, píticos y otras competencias análogas, los conocimientos y todos los placeres tienden a sobrevenir a partir de grandes penas" (frag. 49). Naturalmente que la actividad intelectual y las lides deportivas demandan esfuerzo (también lo exige el conseguir una mujer como la que uno quiere, según declara Antifonte en el contexto de la cita), pero la valoración de ese esfuerzo no parece

Se ha atribuido a veces a Platón una influencia decisiva en la detención del progreso técnico en Grecia y en el consiguiente desconocimiento del maquinismo, debido a su "menosprecio de la práctica experimental, asociado al elogio de la contemplación", basado en "una especie de transposición de prejuicios aristocráticos" vinculados

---

suponer, en principio, una estima del trabajo manual. Por consiguiente, no debemos confundir la postulación de la dignidad del trabajo físico con la exaltación del esfuerzo humano en general. 2) Estimo que la vigencia o no vigencia de una concepción sólo puede ser definida a través de su objetivación histórica, y no por el solo medio de su enunciación por un pensador determinado. En efecto, la mayor parte de las citas que hace Mondolfo (si prescindimos de Hesíodo, que pertenece a una época anterior a la clásica), provienen de Eurípides, célebre por sus acres críticas a todas las instituciones y concepciones vigentes en su época. Las denuncias de Eurípides y sus numerosas reivindicaciones no pueden, pues, ser convertidas en otra concepción coexistente con la opuesta, sino que más bien constituyen una prueba en favor de que la concepción vigente era la que él atacaba. (Y la tesis atribuida por Aristóteles a Anaxágoras, de que "a causa de poseer manos el hombre es el más inteligente de los animales" [*DK*, 59 A 102], puede ser rica en sugerencias, pero en sí misma no contiene ninguna consideración de tipo sociológico acerca del trabajo, que por lo demás resultaría extraña en un pensador de quien sólo conocemos preocupaciones cosmológicas). La objetivación histórica nos muestra que la concepción vigente era efectivamente la otra: "Arístides aconsejó a los atenienses tomar la hegemonía en Grecia y bajar del campo a la ciudad. Habría alimentos para todos, ya fuera como militares, policías o funcionarios públicos", refiere Aristóteles, y añade que, siguiendo este consejo, en vísperas de la guerra del Peloponeso llegó a haber en Atenas veinte mil ciudadanos (sobre un total aproximado de cuarenta y dos mil) alimentados por el tesoro público (*Const. At.*, XXIV, 1-3). Es cierto que Mondolfo apela también a la objetivación histórica, cuando dice que, "en Corinto, los artesanos, creadores de la potencia económica de la ciudad, son objeto de honra y no de menosprecio. Análoga orientación prevalecía en la Atenas de Pericles, según la declaración que Tucídides, II, 40, atribuye al gran político en la oración fúnebre que le hace pronunciar: «Nosotros, los atenienses, consideramos al ciudadano extraño a los negocios como un ser inútil»; lo cual marcaba con un estigma de inferioridad a quien no participaba en la vida económica". Como lo que nos interesa es Atenas, y especialmente en el "siglo de Pericles", dejamos de lado a Corinto. La palabra griega que Mondolfo traduce "extraño a los negocios" (expresión que, en el mejor de los casos, dejaría dudas acerca de si se refiere al trabajo físico o a "negocios" de industriales o comerciantes) es *aprágmon*, que, como se indica en el diccionario de Liddell-Scott, designa "a aquellos que se abstienen de actuar en política", "independiente", significado del cual, por otra parte, no deja dudas el contexto, cuya traducción más literal sería la siguiente: "existe en los mismos [ciudadanos atenienses] una preocupación simultánea por [asuntos] privados y políticos, y, aunque ocupados en diferentes tareas, conocen los [asuntos] políticos *(tá politiká)* suficientemente: somos, en efecto, los únicos que no consideramos «independiente» sino «inútil» al que no toma parte en ellos". Por lo demás, hubiera sido contradictorio que Tucídides atribuyera aquí a Pericles una estimación del trabajo corporal, cuando le hace decir despreciativamente, y para animar a los atenienses a entrar en guerra: "los peloponesios trabajan ellos mismos" ("son *autourgoi*", expresión que se contrapone a la del trabajo por medio de esclavos, cf. Liddell-Scott *ad. loc.*) ... "gente así no puede equipar naves ni enviar grandes ejércitos con frecuencia" (I. 141); "y por lo demás, ¿cómo hombres que son labradores y no navegantes... harían algo digno?" (I. 142). Aunque el "algo digno" *(dxion ti)* se refiera a la guerra naval, contrastando la situación de los peloponesios con la marina profesional ateniense —a la que se refiere en seguida—, el texto no deja dudas acerca de cómo un historiador de la talla de Tucídides veía las cosas. Y eso explica promesas escatológicas, como las de Píndaro, de una vida futura tan feliz que no se tendrá que trabajar "la tierra con la fuerza de las manos" (2ª *Olímpica*, 67-70).)

"con la estructura de una sociedad fundada sobre la esclavitud".[15] Nosotros creemos, por el contrario, que, lejos de obrar Platón en sentido inverso al que llevaba la historia griega hasta ese momento y producir tan colosal viraje, su pensamiento fue la expresión más acabada de un estado social que venía de tiempo atrás y cuyos rasgos se acentuaban día a día, y cuya línea de evolución él no hizo más que prolongar y culminar; quizá pudiera decirse que la sublimó. Claro está que los principales creadores de cultura nunca se han limitado a ser expresión de una época, y menos de una época de crisis, sino que han hecho a la sociedad una contribución positiva y renovadora. Pero el aporte de Platón no lo recogió la civilización griega, que no estaba ya en condiciones de recogerlo, sino el cristianismo, que heredó —con todos sus vicios y virtudes, y luego de su elaboración por pensadores platónicos y neoplatónicos— sus categorías mentales para forjar su propia cosmovisión.

15 P.-M. Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque* (2ª ed., Presses Universitaires, París, 1949), p. XXI. Los resultados de una investigación dirigida por el suscrito, bajo el auspicio del Fondo Especial para la Investigación de la Universidad de Buenos Aires ("El pensamiento lógico-epistemológico de Platón y Aristóteles y su repercusión sobre la ciencia alejandrina", 1969 y 1971), han ayudado a poner de manifiesto los graves errores contenidos en la apreciación de Schuhl. Ello ha sido señalado en el informe presentado a la Universidad —al término del período correspondiente a 1969—, que por el momento ha sido objeto de una restringida impresión mimeográfica, pero que oportunamente dará lugar a una publicación, al finalizarse los trabajos.

II. *LA TEMÁTICA DEL "FEDÓN"*

El relativismo de la época y la actitud específicamente platónica

El *Fedón* es acaso la obra más importante para conocer el pensamiento platónico, especialmente en lo que se considera su doctrina capital: la llamada teoría de las Ideas. Los estudios platonistas guardan prácticamente unanimidad en considerar a esta teoría como un genial intento de superar el relativismo de su época que filosóficamente encarnaban los sofistas. La divergencia aparece, en cambio, 1) cuando se trata de concretar qué tipo de relativismo fue el que Platón tuvo en vista en primer lugar, ya que el relativismo de la época invadía todas las esferas: jurídica, política, ética, religiosa, metafísica, gnoseológica, lingüística, etcétera. En general suele admitirse —siguiendo en parte la sintética presentación que en este punto hace Aristóteles, en la *Metafísica*, A 6, 987 a 32-b6— que el punto de partida de Platón fue el problema ético, enfatizado por su maestro Sócrates; pero que la teoría de las Ideas surgió sólo cuando la exigencia de superar el relativismo gnoseológico se convirtió en *conditio sine qua non* de la superación del relativismo ético[16]; 2) cuando se trata de precisar en qué consiste esa teoría de las Ideas.[17] Por cierto

[16] La más clara y convincente —y además la más sintética— exposición de este punto de vista creo que es la de H. Cherniss, en "The Philosophical Economy of the Theory of Ideas" (en el *American Journal of Philology*, LVII, 1936; reproducido en *Studies on Plato's Metaphysics*, recopilados por R. E. Allen, ed. Routledge y Kegan, Londres, 1965.

[17] He aquí una breve antología de caracterizaciones de la teoría de las Ideas:

"Por teoría de las Ideas entiendo la doctrina característica de la filosofía platónica, según la cual el qué del concepto posee como tal realidad autónoma" (H. Bonitz, *Platonische Studien*, 3ª ed., F. Wahlen, Berlín, 1886, p. 186).

"Las Ideas no son otra cosa que los conceptos socráticos, elevados de normas del conocer a principios metafísicos" (E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Fues, 4ª ed. Leipzig, 1889, II, 1, § 2, p. 657).

"Idea significa ley y no otra cosa", implica "que la ley debe valer, en identidad invariable, a través de toda la multiplicidad de los casos", "no tiene otro contenido esencial que el procedimiento lógico" (P. Natorp, *Platos Ideenlehre, eine Einführung in den Idealismus*, 2ª ed., F. Meiner, Leipzig, 1921, pp. 49, 132 y 129.

"Si hay enunciados rigurosamente verdaderos y denominaciones verbales

que ambos problemas están estrechamente vinculados entre sí; aquí bosquejaremos una muy sintética respuesta al primero, que se prolongará en el tratamiento algo más detenido —aunque también forzosamente breve— del segundo en lo que al *Fedón* se refiere.

(Wörterbennungen) correctas, esta verdad y corrección han de estar fundadas en una realidad, que permanece igualmente inmutable: a ella deben referirse nuestros pensamientos y palabras... Éste es, me parece, el pensamiento fundamental de la teoría de las Ideas" (C. Ritter, *Neue Untersuchungen über Plato,* O. Beck, Munich, 1910, p. 279).

"Lo que a nosotros nos parece abstraído de la observación empírica, y por lo tanto abstracto, se convierte en concreto, de modo que la Idea posee precisamente el ser que es negado a los fenómenos —que nosotros llamamos reales—; y éstos deben precisamente a esas Ideas lo que aparentan, lo que son relativamente" (U. v. Wilamowitz - Moellendorf, *Platon I: Leben und Werke,* Weidmann, Berlín, 1919, p. 345).

"Como funciones, como actividades intelectuales, las Ideas son conceptos, y en particular conceptos genéricos; como objetos, que son conocidos y representados en el contenido de los conceptos, por el contrario, son las Ideas como «formas» *(Gestalten)* de la verdadera realidad, el ser mismo en la determinación de su contenido" (W. Windelband, *Platon,* 3ª ed., F. Fromann, Stuttgart, 1901, p. 78).

"Las Ideas son, en cuanto a su contenido lógico, pensamientos divinos, una parte del contenido del pensamiento de Dios; pero al mismo tiempo, en cuanto a su consistencia, como leyes configuradoras *(Bildungsgesetze)* de fuerzas divinas, una parte de la determinación de la creación de Dios. Sólo por abstracción podemos separar ambos entre sí, así como sólo abstrayendo podemos separar a Dios del mundo. Pues la realidad íntegra, la sensible y la no sensible, existe a la vez con Dios y condicionada por Dios" (C. Ritter, *Platon, sein Leben, seine Schriften, seine Lehre,* II, O. Beck, Munich, 1923, p. 763).

"Parece evidente que la doctrina surgió en conexión con el estudio de las matemáticas, que ya habían alcanzado el estadio de hacer afirmaciones fidedignas sobre cosas que nunca pueden ser percibidas por los sentidos; y que fue extendida hasta cubrir objetos de importancia moral y estética, que parecían tener un carácter similar a las «formas» matemáticas, en la medida que conocemos lo que significan, aunque nunca hallemos una instancia perfecta de alguna de ellas" (J. Burnet, *Platonism,* Univ. of California Press, Berkeley, 1928, pp. 42-43).

"La teoría de las Ideas podría verse encerrada en germen en una palabra griega: *areté.* Esta palabra significa en griego mucho más que «virtud»; el griego —y también Platón— habla de la *areté* de cada ser, de cada objeto, su esencia yace encerrada sin más en su *areté,* y cuando tiene vigencia el elemento superlativo, no consiste en un poder de rendimiento separable individualmente, sino en una elevación unitaria hacia el tipo, hacia el *eidos*... Determinar éste equivale a conocer la «esencia» de cada cosa, aquello para lo cual es «buena»... Si lo general era para Platón intuición representativa, Idea, y llenada por el contenido de la *areté* que hemos descrito más arriba; en resumen, si era lo que hoy, en un dominio más restringido, llamaríamos "ideal", entonces, ya en el nacimiento de esta Idea debe jugar como motivo último el *khorismós,* la aspiración del filósofo por la «Forma pura en sí»" (J. Stenzel, *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles,* 3ª ed., reimpr. de la 2ª, de 1931, Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt, 1961, pp. 8-9 y 15).

"Admitir la existencia de «cosas» que sólo son inteligibles; dar a las cualidades morales el privilegio de esta existencia; pretender que, lejos de ser una especie de sedimento de las experiencias de nuestra vida, estos inteligibles puros son, por el contrario, el principio eterno de la presencia de las cualidades en los seres que percibimos con los sentidos, y de la existencia que —por un tiempo limitado— pertenece a estos seres; considerar estas esencias formales como realidades permanentes y ejemplares, de las cuales lo que nos representan nuestras percepciones no es más que una apariencia huidiza y una copia imperfecta: he aquí lo esen-

Entiendo, en primer lugar, que los intereses de Platón han sido siempre —y ya desde joven, según vimos— fundamentalmente ético-políticos (significativamente narra Diógenes Laercio, III, 23, que Platón, después de sus viajes a Sicilia, "no se ocupó ya de política, aunque por sus escritos se ve que era político"), y, en esa misma medida, religiosos; puesto que para él, como para Sócrates, la conducta

---

cial de lo que llamamos la «teoría de las Ideas» o de las «Formas»" (L. Robin, *Platon*, F. Alcan, París, 1938, p. 100).

"Donde quiera que estemos justificados al afirmar unívocamente el mismo predicado respecto de una pluralidad de sujetos lógicos, en cada caso el predicado nombra uno y el mismo «carácter». Es a estos «caracteres» a los que Sócrates llama «formas»" (A. E. Taylor, *Plato. The Man and his Work*, Methuen, reimpr. 1955 de la 6ª ed. de 1949, Londres, p. 102).

"La esencia de la teoría de las Ideas descansa en la admisión consciente del hecho de que hay una clase de entidades, para las cuales el mejor nombre probablemente es el de «universales». Todo uso del lenguaje implica el reconocimiento, consciente o inconsciente, del hecho de que existen tales entidades; porque todas las palabras que se usan, excepto los nombres propios —todos los sustantivos abstractos, todos los sustantivos comunes, todos los adjetivos y todas las preposiciones—, son nombres de algo de lo cual hay o puede haber muchas instancias. El primer paso, si podemos creer a Aristóteles, fue dado por Sócrates, cuando se concentró en la búsqueda de definiciones, porque preguntar por el significado de una palabra común era un paso desde el mero uso de la palabra hacia la admisión de universales como una clase distinta de entidades" (D. Ross, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford University Press, 2ª ed., 1953, p. 225).

"Para Platón mismo, la *Idea*, aun siendo el supremo objeto del conocimiento, nunca es enteramente definible en términos conceptuales... Hombre y *eidos*: ésta era la propia experiencia de Platón, que debía a Sócrates, pero que no participó con nadie. El alma recibía ser eterno desde el *eidos*, que percibía intuitivamente. El *eidos* devino, o mejor, fue desde el comienzo, de la naturaleza del «alma». Porque lo justo, lo valiente, lo piadoso, lo bueno, eran *Ideas* que Platón percibió por primera vez en el alma de Sócrates... Platón había percibido las formas eternas en y a través de Sócrates. De ahí que «Sócrates», «*Eidos*» e «inmortalidad», podría decirse, son tres aspectos de la misma realidad... La «teoría de las Ideas» platónica es la respuesta al problema de Sócrates" (P. Friedlaender, *Plato. An Introduction*, pp. 19, 31, 30, 136).

"Las Formas son «cosas» reales responsables (en su capacidad de «causas» metafísicas) de la apariencia, en este mundo, de objetos y actos nombrados de acuerdo a ellas. La Forma más importante es la Forma del Bien, que es la suprema «causa» de todas las cosas, el *télos* de un sistema teleológico... Si eran «cosas» de la misma clase que los fenómenos, también debían estar sometidas a cambio constante y, por ende, no poseerían identidad; y si no tuvieran identidad real, no podrían ser los modelos existentes «por naturaleza» que Platón quería. Por consiguiente, las «separó» del mundo fenoménico, dándoles una existencia real como «cosas» perfectamente sustanciales, en un mundo propio" (R. S. Bluck, *Ph.*, pp. 180 y 182).

La precedente selección, como suele suceder con las recopilaciones antológicas, es discutible y tal vez arbitraria; estoy consciente de ello y lo asumo, teniendo en cuenta no sólo las importantes omisiones que se me podría imputar respecto de los autores escogidos, sino, sobre todo, que rara vez los párrafos extraídos sintetizan fielmente el pensamiento de los respectivos autores, y pueden, así separados de sus extensos contextos, inclusive parecer una falta de respeto. Pero mi propósito era sólo sugerir las numerosas posibilidades de interpretación de que es susceptible la doctrina platónica, escogiendo textos representativos de las posiciones más serias *que conozco*, y aun restringiéndome a uno o dos autores por cada posición. Cuando los autores han dedicado capítulos íntegros a desplegar su interpretación, naturalmente que algunas frases sueltas sólo podrían dar una idea muy pobre —e incluso equivocada— de la misma; pero aun así, tratándose de tesis que juzgo

valiosa del individuo y de la comunidad tiene un inequívoco signo religioso. Y entiende también que, si no antes, al menos en su madurez (por motivos como los que he señalado más arriba), Platón intentó la superación del relativismo disociador imperante en esas esferas, no ya en el propio terreno de la *acción* —individual o colectiva—, sino más bien en el terreno de la *palabra,* que era la palestra en donde por entonces los atenienses dirimían sus problemas, según hemos señalado. Sería simplificar demasiado afirmar que Platón decidió atacar las cosas por el costado lingüístico —aunque ya se verá el énfasis que pondremos en ese aspecto, que es, por otra parte, el subrayado por Platón en un diálogo muy poco anterior al *Fedón,* el *Cratilo*—, dado que cuando menos las implicancias gnoseológicas saltan a la vista: más que lingüístico quizá habría que decir entonces "teórico", en oposición a "práctico".[18]

---

valiosísimas, y dado que la otra alternativa sería la de consagrar un libro entero a sintetizar todas las posiciones de importancia, he preferido presentar como muestra un botón, y proporcionar al lector inquieto la referencia bibliográfica completa. En el mencionado repertorio de H. Cherniss (*Plato,* 1950-1957, Lustrum 59/4, p. 277 y ss. y 60/5, p. 323 y ss., Göttingen, 1960 y 1961, respectivamente), así como en "Some War Time Publicactions concerning Plato" del mismo autor (en *American Journal of Philology,* LXVIII, 2, 1947, pp. 113 y ss.), puede hallarse la bibliografía moderna más completa. Cf. también P. M. Schuhl, "Vingt années d'études platoniciennes (1938-1958)", incluido en *Études platoniciennes* (Presses Universitaires, París, 1960), p. 23 y ss.

[18] Al respecto, debo declarar que no creo que exista un ámbito particular de preocupaciones específicamente "metafísicas" u "ontológicas" (lo cual no implica, por cierto, negar la existencia de una esfera "metafísica" dentro de una clasificación epistemológica puramente abstracta). En tanto la metafísica consiste —tal como se presenta nítidamente en Platón y en forma más explícita es caracterizada por Aristóteles— en una búsqueda del sentido último de la realidad, está respondiendo a una preocupación religiosa, o ético-religiosa, o ético-política (o bien a la vez religiosa, ética y política, como es el caso en Platón). Modernamente —aunque los gérmenes están ya en Aristóteles—, la investigación metafísica aparece más vinculada a preocupaciones lógicas y gnoseológicas; pero una vez convertidas éstas en la antesala de la metafísica (sobre todo desde Kant), parece que el filósofo no es recibido más en el despacho kafkianamente construido para esta última. Por ende, cuando se despoja a la búsqueda del signo religioso que le ha dado origen, el destino de la metafísica aparece sellado: o bien se la reduce a una "ontología" que, al examinársela desde un puro deseo de saber por el saber, tiene más que ver con la lógica que con la metafísica, o bien se la suprime lisa y llanamente, como en las diversas formas del positivismo.

Respecto de la aplicación concreta de lo dicho a la doctrina platónica de las Ideas, es sumamente ilustrativo el reciente y agudo ensayo de Gregory Vlastos "Degrees of Reality in Plato" (en *New Essays on Plato and Aristotle,* editados por R. Bambrough, Int. Libr. of Phil. and Sc. Method, Routledge y Kegan, Londres, 1965, p. 1 y ss.). Vlastos admite dos sentidos de "lo real" en Platón: uno, "lo que es cognoscitivamente digno de confianza"; el otro, dice Vlastos, adquiere "mayor preeminencia" cuando Platón "piensa de las cosas «realmente reales», las Formas, como objetos de la experiencia mística". Vlastos anuncia que sólo se ocupará del primer sentido y que no ha de "hacer nada para aplacar a aquellos lectores que se sientan agraviados ante la sugestión de que Platón usara «real», en su doctrina de los grados - de - la - realidad, en dos sentidos tan diferentes como éstos". Se limita, con inigualable honestidad, a puntualizar los hechos como los encuentra: en los diálogos platónicos halla un sentido cognoscitivo de las Ideas —que las nivelará en cuanto a una posible gradación de realidad—, pero también un sentido valorativo (la Fealdad no puede tener la misma realidad que la Belleza,

Pero siempre, y hasta donde creo comprender a Platón, sus esfuerzos por resolver los problemas implicados en el relativismo lingüístico-gnoseológico han fecundado a través de su búsqueda religiosa; en lo cual, por lo demás, parece haber sido básicamente fiel a Sócrates. En uno de los diálogos juveniles que —aunque ya de neto cuño platónico— presenta más fuerte sabor socrático, el *Eutifrón,* se pide al teólogo o adivino de ese nombre que muestre qué es lo santo, "a fin de que, mirándolo y sirviéndome de él como paradigma, pueda *decir* que es santo lo que le es semejante, en lo que tú o cualquier otro haga" (6 c). Eutifrón naufraga en sus respuestas, a pesar de su declarada pretensión de obrar santamente (o "religiosamente", podría también traducirse) y conocer al dedillo todo lo referente a esa esfera. El fariseísmo y la banalidad de Eutifrón se hallan en el diálogo suficientemente caricaturizados como para que advirtamos que no se trata de un hombre que actúe con el menor asomo de santidad. Pero es el caso que tampoco Sócrates arriba a definición alguna, sino que se contenta con refutar al presuntuoso teólogo. Y es que, por su parte, Sócrates no necesita definir lo santo, y sabe además que no es ése el modo de mostrarlo: lo muestra con su vida y con su muerte.[19] Porque a Sócrates no le interesa buscar, como a los filósofos que hoy solemos llamar "presocráticos", *categorías* [20] que le permitan *explicar* la realidad, sino más bien atender al *sentido* que debe *orientar* la

---

la Injusticia que la Justicia, etc.). Ahora bien, desechado de su presente investigación el segundo sentido (pp. 7-8) —y disociado, por ende, el primero del segundo—, Vlastos concluye que "los fundamentos por los cuales los particulares reales son juzgados ser menos reales que sus Formas respectivas coinciden ampliamente... con aquellos rasgos categoriales que los descalifica para servir como objetos de una cierta clase de conocimientos... Por consiguiente, la doctrina de los grados - de - realidad es, en este respecto, una lúcida consecuencia de la epistemología de Platón" (p. 17). Pero entonces, como filósofos modernos, señala Vlastos, debemos dejar de protestar contra la degradación que Platón ha hecho del mundo sensible. Más bien deberíamos advertir que, si Platón podía desechar el mundo sensible como material para el análisis lógico —donde buscaba juicios necesarios como "Tres es Impar"—, para lo cual se prestaban sus "Formas", su error ha estado en no ver que dicho mundo sensible aporta el mejor y único material para el conocimiento empírico. Si lo hubiera visto, Platón hubiera convenido que las Formas son más reales "en cuanto se juzga por los criterios de la clase de conocimientos que aspira a la certeza lógica", mientras las cosas sensibles son más reales "en cuanto se juzga por los criterios muy diferentes del conocimiento verificable empíricamente". Por cierto, reconoce Vlastos, "si Platón asintiera a tales proposiciones, dejaría de ser el Platón de los diálogos, el Platón «real» de la investigación histórica" (p. 18). Esta última afirmación es para mí reconfortante.

19 Las interpretaciones acerca del pensamiento socrático son muy variadas. Algunas de las más representativas han sido reunidas en el ensayo de R. Mondolfo, *Sócrates* (2ª ed., Eudeba, 1959), p. 9 y ss. Mi posición al respecto la he expuesto con alguna detención en el Ensayo Preliminar a la *Apología de Sócrates,* de Platón (nueva edición, Eudeba, en prensa).

20 Tomo la palabra "categoría" en el sentido que le confiere N. Hartmann (cf. "Zur Lehre vom Eidos bei Plato und Aristoteles"; ensayo de 1941 incluido en sus *Kleinere Schriften,* II, W. de Gruyter, Berlín, 1957, especialmente pp. 134-156), a saber, como un principio que sirve para explicar la realidad, para lo cual debe ser de índole diferente a aquello que se busca explicar (no se puede explicar lo mismo por lo mismo).

realidad (y no tanto la realidad cósmica total como la de la historia humana, y en particular la de Atenas). El relativismo lingüístico que a Sócrates preocupaba, que era el referente a los valores que se ponen en juego en la acción, quedaba así resuelto en la acción misma, o sea en la humilde mirada hacia lo divino, mirada que ya en sí misma era acción, y en la acción de ella desprendida: contemplando lo santo, lo justo, etc., en su absolutez —y sólo así— podía llamarse a algo "santo", "justo", etc., sobre una base objetiva, pero a la vez la única manera válida de explicar esa contemplación y por consiguiente de proveer sentido a ese lenguaje, era trasuntarla en la conducta, "configurando un modo de vida en que se armonizan las palabras con los actos" (*Laques*, 188 d).

Pienso que Platón fue un talentoso "joven socrático" mientras, bajo el influjo de su maestro, adhirió a esa actitud vivencial, haciéndola suya. Y que salió de su socratismo cuando alcanzó a plasmar su propia postura, a cuyo signo peculiar contribuyeron sin duda varios factores, entre los cuales mencionaré cinco, todos conexos de algún modo con sus viajes a Italia y Sicilia: 1) una notable ampliación geográfica del ámbito de sus experiencias, merced al contacto con diversos pueblos y con regímenes políticos y modos de vida diferentes del ateniense; 2) su constante preocupación por la transformación social, y sus sucesivas decepciones en tal sentido, sumadas a la cada vez mayor falta de perspectivas políticas de Atenas y —poco a poco— de toda Grecia; 3) su acercamiento a explicaciones cosmológicas —tal vez a través de Arquitas— de mayor calibre que las que había podido recoger en Atenas de manos de sofistas como Cratilo; 4) la atracción que creció en él hacia las matemáticas en lo cual se discute la probabilidad de influencias pitagóricas[21]; 5) el conocimiento de

[21] No ya sólo sobre Pitágoras, sino sobre las "matemáticas pitagóricas", tiene plena vigencia una leyenda que permite a autores de envergadura, como T. L. Heath y O. Becker, entre otros, hablar de una "aritmética pitagórica", una "geometría pitagórica" —en este segundo caso, junto a una "geometría talética (de Tales)" tan incierta como la otra—, etcétera. Desde antaño, en efecto, el comentario de Proclo a la geometría de Euclides y la fantasiosa biografía pitagórica de Jámblico han abierto un campo a la imaginación que ve posible llenar, con datos de diez siglos de distancia (Jámblico es situado en el siglo IV d. C., Proclo en el V; Pitágoras ha vivido aproximadamente a fines del siglo VI a. C.), lagunas de una evolución en las matemáticas que no nos ha surtido de textos como para escribir algo riguroso. Por cierto que de las referencias más próximas a Pitágoras en el tiempo, no podemos sacar una sola palabra sobre matemáticas: Jenófanes —aparentemente el testigo más vecino, y que parece haber dicho algo sobre él— se ha burlado de una creencia de Pitágoras en una supervivencia o reencarnación (fragmento 7 de Jenófanes, según la recopilación de H. Diels-W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmann, 7ª ed., Berlín, 1954, a la que aludiremos con las siglas "DK"), que puede ser comparado con el fragmento 129 de Empédocles, más serio y algo posterior, y con un curioso episodio protagonizado por Salmoxis, antiguo esclavo suyo, según Heródoto (II, 95-96; episodio sobre el cual E. R. Dodds ha elaborado una amena novela, en *The Greeks and the Irrational*, cap. V, p. 144), aunque allí Heródoto se limita a mencionar a Pitágoras como "el maestro (o sabio, *sophistés*) no más insignificante de los griegos" (aunque uno no sabe si es por los mismos motivos que llevan a Heráclito, en un testimonio anterior —el que sucede inmediatamente al de Jenófanes— a tomar con sorna su

"erudición" (*polymathia,* DK 22B40; paso de largo en este recuento a dos testimonios adjudicados a Ion de Quíes, que en realidad no dicen nada de Pitágoras). A veces se enlaza el mencionado pasaje de Heródoto —aunque en él no afirme nada sobre las creencias de Pitágoras— con otro (II. 123) en que se habla de la reencarnación, y de paso se alude irónicamente a "algunos griegos" que la han hecho pasar por propia, y cuyos nombres no se dan (en todo caso, se ha hecho notar, la información de Heródoto es deficiente, ya que los egipcios no creían en la reencarnación). También en II. 81 Heródoto habla de griegos que llevan túnicas de lino, sobre las que se ponen mantos de lana; pero que no entran en los templos llevando ropas de lana ni se entierra a nadie con ellas, pues sería sacrílego. Para nuestra confusión, el buen Heródoto comenta que "estos ritos concuerdan con los llamados órficos y báquicos, pero que en realidad son egipcios y pitagóricos". Y esto va de colofón: "se ha compuesto sobre estas cosas una leyenda sagrada (*hieròs lógos*)" que ha llevado al delirio a quienes andan a la caza de piezas de este curioso museo para fabricar con ellas la historia. Isócrates, en su pieza oratoria *Busiris* (28-29), torna a conectar a los egipcios con Pitágoras, señalando a éste como un discípulo (*mathetés*) de aquéllos, introductor en Grecia de la filosofía egipcia y esforzado estudioso y cultor de los sacrificios y de la pureza de los ritos de esa tierra. Platón, por su parte, manifiesta su respeto por el "modo de vida" que se dice que Pitágoras en otro tiempo creó, y "cuyos sucesores aún llaman «pitagórico»" (*Rep.* X, 600 a-b).

El único documento de la época clásica que nos habla de algo "pitagórico" que tenga que ver con las "matemáticas" es el del capítulo 5 del libro A de la *Metafísica* de Aristóteles. Contemporáneamente a los atomistas (Leucipo y Demócrito, dice indistintamente Aristóteles, sin precisar fechas, que separan a uno de otro en por lo menos veinte o treinta años), "y aun antes, los *llamados* pitagóricos, que fueron los primeros en cultivar las matemáticas, no sólo hicieron progresos en ellas, sino que, nutriéndose de ellas, creyeron que sus principios eran los principios de todas las cosas. Y puesto que, entre estos «principios» los números eran por naturaleza los primeros, y en ellos les parecía contemplar muchas semejanzas con lo que es y con lo que deviene, más que en el fuego y en la tierra y en el agua, puesto que tal afección (*páthos*) de los números era la Justicia, y tal otra el Alma y el Intelecto, y otra la Oportunidad, etcétera, y puesto que, en efecto, las demás cosas parecían asemejarse a los números en su naturaleza entera, y los números eran los primeros de toda la naturaleza, pensaron que los elementos (*stoikheîa*) de los números eran los elementos de todas las cosas, y que todo el cielo (o mundo = *ouranós*) era *armonía* y número" (985b23-986a3).

"Pero otros, entre estos mismos, dicen que hay diez principios, de los que hablan según columnas correlativas (*katà systoikhían*): finito-infinito, impar-par, uno-multiplicidad, derecha-izquierda, macho-hembra, en reposo-en movimiento, recto-curvo, luz-oscuridad, bueno-malo, cuadrado-oblongo. Así parece haber pensado también Alcmeón de Crotona, ya sea que éste tomó de ellos tal teoría o ellos de él. Alcmeón, en efecto, estuvo en la plenitud de su vida (*helikía*) cuando Pitágoras era ya viejo, y enseñó de modo parecido a ellos, ya que dice, que la mayoría de las cosas humanas son dos, pero no las divide como contrarios definidos, sino azarosamente, como, por ejemplo, blanco-negro, dulce-amargo, bueno-malo, grande-pequeño. Se expresó, pues, de modo indeterminado acerca de las demás «contraposiciones», mientras los pitagóricos manifestaron cuántos y cuáles eran los opuestos" (986a4-986b2).

Como se ve, Aristóteles habla más de una especie de lógicametafísica o de una matemática metafísica o mitológica, atribuyéndola a unos "llamados" pitagóricos, "que fueron los primeros en cultivar las matemáticas", pero cuando pasa a hablar de los que podrían pasar por más antiguos (ya que de los que han pasado a considerar al número como esencia de las cosas nos los ubica en el tiempo contemporáneo al que ha podido mediar entre Leucipo y Demócrito, digamos entre el 455 y el 430; en tanto que los que se menciona a continuación parecen no distar demasiado en el tiempo de Alcmeón, cuya madurez es aparejada por Aristóteles a la vejez de Pitágoras, con lo que debemos suponer un período aproximado 490-480), nos propone una tabla de contrarios que puede haber servido de base a una cosmología, cosmogonía o lo que fuera (en el caso de Alcmeón,

religiones de iniciaciones con una frescura que parece haberse conservado más tiempo en Italia que en Atenas.[22]

---

sin duda, tenía que ver con la medicina, máxime si se acepta el testimonio de Aecio que Diels hace provenir de Teofrasto, DK 24B5), pero que apenas sugiere algún pensamiento matemático (las cuplas "par-impar", "recto-curvo" y "cuadrado-oblongo") de modo muy impreciso. Pero el caso es que en sus libros, y especialmente en los tratados lógicos, Aristóteles nos surte de ejemplos de teoremas y problemas matemáticos, sin que nos mencione en todo ello para nada a los pitagóricos (a lo sumo, éstos aparecen aludidos, no siempre directamente, en cuestiones astronómicas, p. e., en *De Caelo,* II. 13). Que ha habido matemáticos en el siglo v a. C. (y, según se mire, también en el VI) cabe poca duda, ya que las malévolas referencias de Aristófanes a los intentos de cuadrar el círculo (*Aves,* 1001-1005), entre otras, muestran un afán de abstracción que supone un largo trayecto previo. Que algunos de ellos hayan sido "pitagóricos", en cualquier sentido que se entienda esta palabra, no es algo que se pueda negar, sobre todo cuando recogemos la afirmación de Aristóteles de que fueron "los llamados pitagóricos" los primeros cultores de las matemáticas (cuando Aristóteles mismo dice "los llamados" nos está hablando de algo que parece no saber bien *qué abarca,* por lo cual se limita a contar algunas cosas de algunos de ellos), pero de ahí a poder seguir toda la historia de una "aritmética pitagórica" o de una "geometría pitagórica" (distinta de la de Tales, que no conocemos) hay una distancia sideral, la que separa precisamente la leyenda de la historia que conocemos.

Últimamente he llegado a la convicción de que Platón arribó a la teoría de las Ideas, un poco como lo propone Stenzel, por la vía de la búsqueda de la *arethé* o realización plena. La Bondad, la Justicia, la Libertad, eran indúdablemente ya en Grecia palabras *con contenido y con realidad,* ya que de otro modo no sólo no se habría insistido en pronunciarlas, sino que para más de un Platón no habría valido la pena vivir un minuto más: pero su realidad no era *factual, la del dato aportado por la experiencia presente.* Contra el tipo de definición que propondría Aristóteles más tarde, el *eîdos* o *idéa* de lo bueno, justo,, libre, no era lo común a todas las cosas que actualmente reciben el nombre de "buenas", "justas", "libres". Entre estas cosas y el *eîdos* o *idéa* que para Platón era *real* (y que daba su nombre a aquéllas) mediaba una tensión dialéctica, bidimensional, como diría Marcuse (*One-Dimensional Man,* Routledge & Kegan Paul, Londres, 1964, cap. 5, pp. 121-139). Tensión que, acaso a través no de una ciencia matemática como la que tomó vuelo en el siglo III a. C., pero sí de una matemática metafísica como la que Aristóteles adjudica a "los llamados pitagóricos", Platón ha alcanzado a detectar entre entes o relaciones matemáticas de las que hablamos, como es el caso de lo igual, primer ejemplo puesto en el *Fedón.* Similarmente a la tensión que hemos imaginado entre las cosas llamadas "justas" y lo Justo-en-sí, Platón dice que "las cosas iguales" "quieren" (*boúletai,* 74d10), "aspiran" (*orégetai,* 75a1 y 75b1), "anhelan" (*prothymeîtai,* 75b7) ser como "lo Igual-en-sí".

[22] Dice M. Eliade (*Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation,* Gallimard, 2ª ed. París, 1959, p. 10): "Se entiende generalmente por iniciación un conjunto de ritos y de enseñanzas orales que persigue la modificación radical del *status* religioso y social del sujeto. Filosóficamente hablando, la iniciación equivale a una mutación ontológica del régimen existencial. Al final de sus pruebas, el neófito disfruta de otra existencia que antes de la iniciación". Y más adelante (p. 14) añade: "La mayoría de las pruebas iniciáticas implican, de una manera más o menos transparente, una muerte ritual seguida de una resurrección o de un nuevo nacimiento. El momento central de toda iniciación es representado por la ceremonia que simboliza la muerte del neófito y su retorno entre los vivos. Pero regresa a la vida un hombre nuevo, que asume otro modo de ser. La muerte iniciática significa a la vez el fin de la infancia, de la ignorancia y de la condición profana". Las principales religiones iniciáticas de Grecia han sido seguramente la eleusina (consagrada a Démeter) y la dionisíaca.

Pero estos antiguos cultos populares, que parecen haber surgido en el siglo VI a. C. en la Atenas de Pisístrato, perdieron todo su vigor ya en el V. Se

Estos elementos, incorporados a la experiencia de un hombre que se había compenetrado tan hondamente con Sócrates y que había vivido con tanta intensidad la muerte de éste, han conferido perfiles singulares a su actitud. Desde ahora, la búsqueda del sentido que permitiera orientar la realidad se identificaba con la búsqueda de

---

trataba de cultos campesinos, y, desde el momento que la mayor parte de los atenienses dejó el campo por la ciudad (ver nota 14), también los cultos fueron ciudadanizándose y aburguesándose. El orfismo parece haber sido una prolongación, en ese sentido, del dionisismo; pero hay que ser muy cauto y no llamar "órfica" a cualquier religión iniciática, incluso ya ciudadanizada. Como dice Jaeger (*La teología de los primeros filósofos griegos*, trad. J. Gaos, México, 1952, cap. IV, p. 63): "A fines de la antigüedad era el nombre de Orfeo un símbolo tan general que tendía a abarcar cada vez más todo lo perteneciente al reino de la literatura mística y de las orgías místicas. Casi todos los ritos de iniciación que pueden encontrarse en cualquier parte de Grecia acabaron por considerarse fundados por Orfeo". Y esta actitud la hallamos, por cierto, no sólo a fines de la antigüedad, sino todavía a comienzos de nuestro siglo, en autores de la talla de J. E. Harrison (*Prolegomena to the Study of Greek Religion*, 3ª ed. Cambridge, 1922, cap. IX-XII, p. 454 y ss.) y O. Kern (*Die Religion der Griechen*, Berlín, 1926, t. I, p. 135 y ss.; t. II, p. 147 y ss), y aún más próximo a nosotros W. K. C. Guthrie (*Orpheus and Greek Religion*, 2ª ed., Londres, 1952), si bien la actitud de este último es mucho más crítica. L. Moulinier (*Orphée et l'Orphisme a l'époque classique*, París, 1955) se coloca en el otro extremo, en una postura totalmente negativa: llega a la conclusión de que no ha habido religión, secta ni comunidad alguna que haya sido particularmente "órfica". Pero declara que "está permitido hablar de orfismo", aunque la palabra no exista en griego, siempre que se entienda que con ella se designa un conjunto de elementos dispares: libros, leyendas sobre Orfeo, sacerdotes mendicantes, etcétera (p. 102). "Se puede así llamar «órficos» a *todos* los misterios, así como a su ideal de vida: ningun texto, ningún documento, sin duda, nos hacen conocer un culto que lo hubiera sido particularmente" —sostiene Moulinier—; "pero son «órficos» en el sentido de que hallamos en ellos creencias, ideas y ritos que pertenecen a diferentes cultos de iniciados que tienen a Orfeo por fundador, por modelo" (p. 109). Como se ve, los extremos se tocan: de una actitud ingenua, en la que se identificaba a todo el misticismo antiguo y a una cantidad inverosímil de fenómenos heterogéneos bajo el título de "orficos", a una actitud crítica que ha ido cercenando terreno a ese omnipresente "orfismo" hasta despojarlo finalmente de todo. Pero cuando al "orfismo" no le queda nada, puede volver a serlo todo, como para Moulinier.

A propósito de la posible influencia del orfismo sobre Platón, nos limitaremos por el momento a hacer notar que la única mención del vocablo "órfico" (no existe una palabra griega que signifique "orfismo") anterior a Platón es la que hace Heródoto en el confuso pasaje II, 81 que hemos citado en la nota 21, y en el que se habla de prácticas "llamadas órficas y báquicas, pero que en realidad son egipcias y pitagóricas". Las referencias —anteriores a Platón— al cantor legendario Orfeo son escasas y en su mayor parte las tenemos de segunda mano (como la del fr. 10 A de Ibico y la cuestionada de Alceo), y no nos dan más que una idea muy vaga de lo que ese personaje podía significar para los griegos, idea en todo caso desligada de alusiones a cualquier tipo de culto o doctrina concretas. E inmediatamente después de Platón, nos encontramos con que Aristóteles alude a "los versos llamados «de Orfeo»" (*De gen anim.*: B 1, 734a16), a "los versos llamados «órficos»" (*De Anima*: A 5, 410b19). Al comentar este último pasaje aristotélico, Filópono explica: "dice «llamados», porque parece que los versos no son de Orfeo". Y se remite al perdido tratado de Aristóteles *De la filosofía* (fragm. 7 en las colecciones de Rose y R. Walzer, *Aristóteles Dialogorum Fragmenta*, G. Olms, Hildesheim, 1963, reprod. fotom. de la ed. de Florencia, 1934, p. 75 en la de Ross, p. 80 de su trad. inglesa), donde éste habría dicho que un escritor del s. VI a. C., Onomácrito, fue quien puso en verso las doctrinas atri-

categorías que explicaran la realidad, y a la vez ésta tornaba a ampliarse hasta abarcar el universo entero (todo lo cual implicaba una mayor detención en el plano teórico, tanto en el sentido de extender el campo de interés lingüístico más allá de lo concerniente a la acción, cuanto en el de intensificar sus esfuerzos por ahondar en dicho campo). Sentía que no se podía desvincular así no más la suerte del hombre de la del resto del cosmos, como había hecho Sócrates; y por otra parte, los misterios iniciáticos le hicieron intuir una faz de la muerte distinta de la que había vislumbrado en la muerte heroica de un hombre que, como su maestro, había sabido llevar las convicciones hasta sus últimas consecuencias. Una faz en que la destrucción presupuesta habitualmente en la muerte se le presentaba como más aparente que real, y le permitía tener acceso a una experiencia de *algo que no era afectado por destrucción alguna* a través de esa muerte, y, sobre todo, posibilitaba una ganancia allí donde uno pensaba que irremediablemente se perdía todo.

---

buidas a Orfeo (estos testimonios pueden consultarse en la recopilación de O. Kern, *Orphicorum Fragmenta*, Weidmann, 2ª ed., Berlín, 1963, reimpr. de la de 1922, fr. 26 y 27). De este modo, tenemos que la mayor parte de los testimonios acerca del orfismo en la época clásica (véase el severo examen que hace de los mismos I. M. Linforth en *The Arts of Orpheus*, Univ. of California Press, Berkeley, Los Angeles, 1941, cap. I: "Evidence earlier than 300 b. C") proceden de Platón, por lo cual resulta bastante riesgoso examinar, a partir de ellos, las posibles influencias órficas sobre Platón. Y no hay que creer que son numerosas las referencias explícitas de éste: se reducen a un breve relato de la leyenda de la muerte de Orfeo, en el *Banquete*, 179b, menciones escuetas de dicho poeta en el *Ion*, 533 b-c y 536 a-b, *Protágoras*, 315a y 316d, *Apología*, 41a, *República*, X, 620a, *Leyes*, III, 677d y VIII, 829d-e; citas de versos que le atribuye en el *Cratilo*, 402b-c, *Filebo*, 66c y *Leyes*, II, 669c-d; finalmente, alusiones a los que se amparan en el nombre de Orfeo, en el *Cratilo*, 400c, en *Rep.*, II, 364e, y en *Leyes*, VI, 782c, donde se refiere a un "modo de vida órfico" que habría existido en el pasado. Estas tres últimas referencias son las únicas en las que, de un modo bastante vago, se puede extraer de Platón algo sobre doctrinas y ritos "órficos" (y téngase en cuenta que la de las *Leyes* —como queda dicho— remite al pasado), ya que las otras conciernen sólo a Orfeo en tanto poeta famoso, y los versos que le atribuye apenas brindan algún apoyo a mentes imaginativas para reconstruir el posible contexto del poema. En el *Fedón*, del cual se extrae buena parte del material que manejan los estudiosos del orfismo, no hay la menor referencia a Orfeo ni a los "órficos". Algunos pasajes que parecen aludir a dicha religión serán comentados en las notas respectivas (86, 113, 123, 296, etc.). Es evidente la influencia de religiones iniciáticas en esos pasajes y en la mayor parte del *Fedón*, lo cual no significa que se trate allí de cultos "órficos" (los cuales, en rigor, creo que —al menos en la época de Platón— no tenían el carácter "iniciático" en el sentido que, siguiendo a Eliade, tomo el vocablo; este punto lo he examinado en mi *Introducción histórica al estudio de Platón*, Centro de Estudiantes de Filosofía y Letras, Buenos Aires, 1965, cap. 6). En todo caso, hay un rasgo que posiblemente haya sido común al orfismo y a los cultos iniciáticos que puede haber conocido Platón en Italia (como el ejemplificado en las planchuelas de Thurium; ver nota 23), y es la concepción escatológica que pone punto final al "ciclo gravoso y triste": es el tránsito de una visión cíclica de la historia a otra lineal-escatológica. En Platón se encuentran entremezcladas ambas concepciones, pero con predominio de la segunda.

Como Parménides (quien, en el proemio de su poema, parece acusar influjo precisamente de religiones iniciáticas [23]), Platón llama

[23] Es notable la semejanza del proemio del poema de Parménides con las inscripciones halladas en las planchuelas de Thurium (en DK, 1 B 18 y 19), que al parecer corresponden a la Italia de la época en que fue visitada por Platón. He aquí algunos elementos para afirmar tal paralelo:

1) en las planchuelas hay un acentuado carácter matriarcal en el fondo mitológico (manifiesto en la presentación de Perséfona, "reina pura de las regiones subterráneas", y en expresiones como "me he sumergido en el seno —o vientre materno: *kólpos*— de la soberana", o la enigmática "cabrito, he caído en la leche", que parece una alusión al amamantamiento del cabrito por las ménades; cf. Eurípides, *Bacantes,* 699-702); también en el proemio nos encontramos con un cuadro predominantemente femenino: yeguas que llevan demonios-muchachas que guían hasta la morada de la diosa.

2) en las planchuelas, el narrador afirma que anteriormente lo "sometió *(damázo)* la *moîra*", pero que ahora ha "pagado el precio por acciones injustas"; en el proemio parmenídeo la diosa dice al joven: "no te ha traído ninguna mala *moîra*... sino *thémis* y *díke*" (fr. 1.26-27), y debemos recordar que en Homero —cuyo vocabulario es el que emplea Parménides—, la *moîra* determina la muerte (cf. B. C. Dietrich, *Death, Fate and the Gods,* Univ. of London, 1965, cap. VI y especialmente p. 196, n. 2), lo cual es expresado mediante el citado verbo *damázo,* "someter" (en especial la expresión "mala *moîra*" se encuentra en la *Ilíada,* XIII, 602, unida a dicho verbo); *thémis* y *díke,* por su parte, dispensan justicia, y ya en el verso 14 del proemio se menciona a *díke polypoinos* ("la de las múltiples penas"; este epíteto, aplicado a *díke* aparece en el fr. 158 de la colección "órfica" de Kern, según ha hecho notar Diels, *Parmenides Lehrgedicht,* Berlín, 1897, p. 51)

3) en ambos casos, la diosa saluda al purificado y le anuncia un contacto con el ámbito divino: "feliz y bienaventurado: serás un dios en lugar de un mortal" (en las planchuelas, 1B18); "oh joven... ¡salud!... Ahora es necesario que conozcas todo, tanto el inestremecible corazón de la Verdad bien redonda, como las opiniones de los mortales" (DK, 28B1, 24-30). Puede aducirse que el anuncio es muy distinto en ambos casos, ya que el primero alude a un *hecho* inmediato, el ir "a la morada de los bienaventurados" (1B19), en tanto que el segundo concierne a un *conocimiento* de la Verdad y de lo conjetural. Pero sucede que, en el curso del poema, este conocimiento de la Verdad revela que la realidad existe ininterrumpidamente, por lo cual "son todos nombres que los mortales han impuesto... nacer y perecer" (8.38-40); "ni nacer ni perecer le ha permitido *dike*" (8.13-14).

Y siendo ése el caso, el anuncio de la diosa parmenídea es como, en las planchuelas de Thurium, el de la superación de la muerte. En principio, se trata de una superación más bien gnoseológica que existencial, ya que la novedad parece radicar aquí no en que la muerte pierda vigencia real, sino en que el hombre *sabe* ahora que la muerte no tiene esa vigencia, y que es sólo aparente. Pero, aparte de que una revelación de esa índole nunca se termina en lo puramente gnoseológico, sino que tiene forzosa relevancia existencial, lo que nos importa destacar es que el filósofo pasa a subestimar esos nacimientos y muertes y a reconocer la eternidad de la realidad; situación patentemente similar a la del mito escatológico en que el hombre concluye el ciclo de nacimientos y muertes para tener acceso a la vida eterna. De manera que, aun cuando el paralelo que hemos trazado entre el proemio y las inscripciones de Thurium fuera considerado casual o resultante de una interpretación forzada, considero que la concepción de Parménides es una desmitologización —consciente o no, poco importa— de la palingenesia. Por otra parte, la conexión de dicho mito con la teoría del ser permanente y de la muerte-apariencia podríamos haberla mostrado mejor en Empédocles, a quien los investigadores suelen estar acordes en considerar, *por un lado,* como continuador de Parménides y reelaborador de su doctrina, y, *por otro,* como influido por

a ese algo *tò ón* (Fedón, 78d), "lo que existe" o "lo que vive" por excelencia. Y si Parménides no había llamado "dios" a este algo único supremo, aunque sin dejar por eso de traslucir en su exposición un tono marcadamente religioso[24], Platón no tiene reparo alguno en considerarlo sin más como "lo divino" (80b), y en manejarse frente a él con una terminología declaradamente religiosa; porque es a ese algo —al cual, como Sócrates, a veces llamará mitológicamente "Apolo" o "los dioses"— que mirará en su doble búsqueda de explicación y orientación.

Pero Parménides, impactado por el descubrimiento de la realidad como presencia ininterrumpida (lo que lo llevó a acuñar el concepto de "ser" en su formulación filosófica más antigua, y a la vez preanunciando el concepto de "eternidad"), parece haber descartado el valor de toda referencia a instancias particulares que pudieran implicar precisamente algún tipo de interrupción. En efecto, es de las cosas particulares —cuando se las toma no en tanto "ser", sino en su particularidad— que se dice que "nacen" y "mueren", es decir, que comienzan a ser o dejan de ser. Y ésos son meros "nombres" (fragm. 8, 36) que se "tiene la costumbre" o "se tiene la convención" (*nenómistai*, fr. 6, 8) de emplear cuando se maneja con "el ojo ciego y el oído aturdido" (fr. 7, 4).

Ahora bien, hemos visto ya la urgencia de Platón por rescatar el lenguaje de ese relativismo escéptico en que lo habían sumido los sofistas; y la tesis de la convencionalidad de los nombres fortalecía más bien ese relativismo lingüístico. Hacia allí, pues, enfila la artillería en el diálogo *Cratilo*. Para esto contaba, claro está, con una extraordinaria amplitud de espíritu, que lo tornaba receptivo a la multiplicidad de facetas de la realidad. Estaba bien que lo verdadero y lo supremo fuera "el ser", "lo que existe" por antonomasia; pero no era simplemente "el ser" o "la existencia" a secas, sin ninguna otra determinación. La mencionada receptividad de Platón lo hacía sentir el ser aquí de una manera, allá de otra; lo hacía tener, si se quiere, una mayor confianza en la humanidad, como para pensar que las cosas —en este caso, las palabras— no se habían hecho tan mal, porque sí no más, sino respondiendo a una legítima experiencia (*Cratilo*, 383a - 390e). En este punto vemos aparecer la palabra *ousía*, que en el lenguaje cotidiano significaba "propiedad", "fortuna", "recursos con que se cuenta" (y así lo usa todavía el mismo Platón en *Rep.*, I, 329 e), y que en nuestra versión volcaremos como "realidad" —más apropiada, nos parece, que la difundida traducción

---

religiones iniciáticas (aunque lo consideran, así, *por dos lados distintos*, y pocas veces vinculan el uno con el otro). Pero nos interesaba sugerirla en Parménides, por el hecho de que la doctrina de Platón parece proceder directamente de éste.

[24] Dice W. Jaeger en *La teología de los primeros filósofos griegos*, p. 110, "el elemento religioso está más en la forma en que al hombre le ha afectado su descubrimiento, y en su firme y resuelta manera de tratar la alternancia de la verdad y la apariencia, que en ninguna clasificación del objeto de su indagación como divino". Cf. W. J. Verdenius, *Parmenides* (A. Hakkert, Amsterdam, 1964, reimpr. de la 1ª ed. de 1942), "Appendix D. Parmenides' Religion", pp. 67-68.

"esencia", que posee otras connotaciones de filosofías posteriores—, bien que sólo a la luz de esta aclaración previa: *ousía* es la realidad particular, es *tò ón* particularizado, lo que es cada cosa (*Fedón,* 65d, 78c-d) ; la riqueza de cada cosa, el patrimonio con que cada cosa cuenta, si conservamos las resonancias económicas del término en su acepción vulgar (que implica la noción de propiedad privada, por lo que mantiene siempre una referencia a lo singular, que impediría un significado como "la realidad en general").[25] A lo real en su conjunto, o sea a "lo divino", podemos aplicarle otras designaciones —tales como "invisible", "inmortal", "inteligible", 70c - 80b—, aunque es patente que su característica fundamental es la de ser el Bien, y como tal, vínculo de unión: "lo bueno común a todo" (98b), "que une y conecta todo" (99c). Y en tanto Bien, en la *República* se lo coloca por encima de toda *ousía,* y así, de toda realidad particular (VI, 509). Comparando la relación que entre el Bien y las *ousíai* se insinúa en el *Fedón* y la que se enuncia en la *República,* parece factible interpretar que la trascendencia que tiene el Bien respecto de las *ousíai* es la que guarda el todo (o mejor, el *sentido* del todo, ese algo que tiene la totalidad y las partes no) respecto de las partes. Lo importante es que esa multiplicidad de *ousíai* y su unidad en el Bien ofrecen la posibilidad de cumplir aquella doble función que buscaba Platón: la de ser categorías que explicaran la realidad (de cada cosa particular y de todas en conjunto) y la de presentarse como sentido orientador de la realidad (de cada cosa en particular y del todo en su conjunto).

Hemos de ver en seguida de qué manera y en qué medida podrán cumplir esa función. Pero para eso debemos hacer dos anotaciones previas.

"Ousía" y cosa

La primera es la de que cuando hablamos de la "realidad de cada cosa", surge inmediatamente, no menos en griego que en español, la duda de qué es lo que queremos decir con "cosa" (en griego *prâgma,* o *khrêma,* o bien simplemente el neutro —especialmente plural— sustantivado), ya que el vocablo es sumamente ambiguo en cualquier idioma. Parecería que el criterio de Platón es aproximadamente el siguiente: ponemos nombres y consideramos como "cosas" a todo lo que recortamos de la realidad mediante nuestros mecanismos de conceptualización (que, para un griego, se ajustan estrictamente a la realidad, sin poner nada de nuestra parte). De este modo, todo lo que mencionamos en el lenguaje —como sustantivos, adjetivos o verbos sustantivados— es "cosa" y ha de contar con la *ousía* que la respalde (lo cual torna no sólo múltiple, sino sumamente heterogéneo

[25] Cf. K. v. Fritz, *Philosophie und sprachlicher Ausdruck bei Demokrit, Plato und Aristoteles* (Wiss. Buchges, Darmstadt, 1963, reimpr. totom. de la ed. de 1938), pp. 53-59.

el ámbito de esas *ousíai,* ya que abarca objetos naturales como "fuego", artificiales como "cama", matemáticos como "dos", valores como "bello", "justo", relaciones como "igual", "mayor", etcétera; la mayor enumeración la hallamos en la *Carta* VII, 342d, aunque Platón nunca ha intentado una clasificación coherente o en el estilo de las ontologías modernas). *Pero la expresión "cada cosa" no designa lo mismo que hoy consideraríamos como cosa individual, es decir, cada instancia concreta en lo peculiar de su individualidad.* Con esa fórmula puede aludirse tanto a una instancia concreta (por ejemplo, "un leño") como a muchas ("los leños"), pero *siempre tomando en cuenta la estructura específica, que es común a una pluralidad de instancias, y nunca a rasgos exclusivamente individuales;* por lo cual, más correcto que de "cada cosa" nos resultaría hablar de "cada multiplicidad", como se hace en *Rep.,* X, 596a. (Porque es el caso que para un filósofo griego —Aristóteles inclusive— lo estrictamente individual no cuenta para la realidad, y de ahí que no se halle respaldado por ninguna *ousía* privada).

Es importante subrayar esta distinción, porque tengo la impresión de que *la mayor parte de los estudios sobre Platón presuponen que el distingo platónico entre "cosa" e "Idea"* (que es, según veremos, otro de los calificativos que da Platón a la *ousía,* y ciertamente el que ha tenido un destino histórico más decisivo) *equivale a una diferencia entre la instancia individual concreta y la realidad esencial de carácter universal.* Lo que acabamos de decir intenta desmentir ese distingo basado en la contraposición particularidad-universalidad. Eso, empero, no implica que identifiquemos a la "cosa" con la *ousía.* Porque si "cosa" es todo lo que recortamos conceptualmente y mencionamos en el lenguaje, es fácil advertir que de las "cosas" podemos predicar el "nacer y perecer, existir y no existir, cambiar de lugar y mudar de color brillante", para poner ejemplos que usa Parménides (fr. 8, 40-41). Es obvio que no podemos hacer lo mismo con las *ousíai,* porque éstas son el respaldo de las cosas; y como todo respaldo —no olvidemos las connotacines económicas del vocablo—, la *ousía* ha de ser "estable" (*Cratilo,* 386a-e); si no lo fuera, no sería posible hablar, ni para enunciar un estado ni para enunciar un cambio, ya que en el mismo momento en que hablásemos perdería vigencia lo que estamos diciendo (*Cratilo,* 399d).

Precisamente en el *Fedón* se plantea el problema de cuál es "la causa de cada cosa, de qué modo nace, muere o es" (97c) y se concluye que no hay "otro modo de que cada cosa se genere que participando de la *ousía* correspondiente" (101c). ¿Se trata, entonces, de una dualidad ontológica, que postule "cosas" por un lado y *ousíai* por otro? Éste es uno de los principales problemas de la filosofía platónica, que abordaremos al final de esta introducción, luego de examinar otros problemas conexos, o acaso facetas del mismo problema. Por ahora subrayemos que Platón habla de "la *ousía* particular de cada cosa" (101c), "la *ousía* de todas las cosas, *lo que es* cada una" (65d); por lo cual, y aunque ya hemos señalado el

anacronismo que implica traducir *ousía* por esencia, parece claro que la relación de la *ousía* con la "cosa" es de algún modo similar a la que podemos suponer hoy en día, cuando hablamos de "la esencia de algo", entre el "algo" y su "esencia".

"Ousía" e Idea

La segunda anotación es la de que, aunque Platón considera —según veremos en seguida— que estas *ousíai* son accesibles al pensamiento y no a la percepción sensorial, nos las presenta visualmente, dándoles el calificativo de *eîdos* o *idéa*, o sea "lo visto" [26] (seguiremos la costumbre de usar la transliteración "Idea", con mayúscula, para diferenciarla de la "idea" en el sentido moderno, que es totalmente distinto). Se trata de una aclaración meramente terminológica, pero que se nos hace indispensable para permitirnos manejar un vocabulario platónico mínimo, e intentar inclusive mostrar al lector profano lo que va constituyéndose en la famosa "teoría de las Ideas". No es, por supuesto, que Idea y *ousía* signifiquen exactamente lo mismo, pero sí que están referidas a lo mismo desde ángulos distintos. La expresión "*ousía* de lo bello", por ejemplo, designaría la *realidad* peculiar de la belleza en tanto *realidad estable* que, con su plena existencia, respalda nuestra mención de "cosas bellas"; la expresión "Idea de lo bello", por su parte, designará dicha realidad *peculiar* de la belleza, en cuanto se la "ve" con un *aspecto propio.*

El conocimiento de la Idea como experiencia religiosa

Trataremos de mostrar algunos de los principales aspectos de la relación entre la cosa y su correspondiente *ousía* o Idea, intentando para ello reconstruir la vivencia en que a Platón se le ha tornado manifiesta dicha relación, al menos como la describe en el pasaje 74 a 75 del *Fedón.* El ejemplo parece nimio, y además tiene sus bemoles, que han dado y siguen dando que hacer a los comentaristas; pero es de todos modos suficientemente claro en lo fundamental. Decimos que "un leño es igual a otro leño" o "una piedra igual a otra piedra"; no obstante, hay ocasiones en que esas piedras y leños que decimos son iguales nos parecen desiguales, según como las veamos. En rigor, piensa Platón, si por un momento nos parecen iguales y en otro no, quiere decir que no son realmente iguales. No por eso se trata de una ilusión óptica: algo de "igual" tienen, como para que en un momento las hayamos percibido como "iguales". Tampoco es una ilusión óptica el que nos parezcan desiguales: les falta "algo" para ser plenamente "iguales". Y esto nos sucede con todas las cosas que

[26] Cf. K. v. Fritz, *op cit.*, p. 41 y ss.; Stenzel, *op. cit.*, p. 13; Friedlaender, *op. cit.*, p. 16 y ss.; L. Campbell, "On Plato's use of Language" (en Jowett y Campbell, *The Republic of Plato,* vol. II, Oxford, 1894), p. 294 y ss.

calificamos de "iguales". Pero eso quiere decir que cuando hablamos de "cosas iguales" estamos pensando algo distinto de lo que percibimos, y sólo en relación con ese algo se explica que nos percatemos de que las cosas no son del todo "iguales".

Lo que pensamos es una igualdad plena, perfecta, con una permanencia suficiente como para que no nos parezca a veces igual y a veces no. Lo que percibimos se le asemeja, "quiere", "aspira", "desea" —dice Platón, 74a a 75b— "ser como aquello", pero "le falta algo" para lograrlo, "se queda corto". (El lector advertirá que en la ejemplificación que se da de la relación "cosa" - *ousía,* la "cosa" no es leño en tanto "leño"; sino que la "cosa" es lo "igual" que percibimos —los leños sólo en la medida que son "iguales"—; y la *ousía* que respalda nuestra mención es lo "Igual-en-sí o Idea de lo igual).

Ahora bien, todo este proceso que parece sumamente largo y complicado (y que incluiría reflexiones y deducciones), si bien es analizado por Platón en las fases que hemos descripto, nos lo presenta a la vez como constituyendo en realidad una vivencia única con dos aspectos o momentos básicos (bien que esto sólo acontezca al filósofo; en el hombre común la vivencia queda reducida al primer momento): uno, el de la percepción sensorial, que es la que da origen a la afirmación "este leño es igual a aquel otro" (lo cual en *Rep.*, V, 477b y ss. es llamado "conjetura", *dóxa*), y otro, el del conocimiento espiritual de que "existe algo Igual-en-sí" (en *Fedón* y *República* se denomina a esto *epistéme,* "conocimiento" o "ciencia"); ambos momentos enlazados por uno intermedio, si se quiere, en que tomamos conciencia del fracaso de las cosas "iguales" en llegar a ser como lo Igual-en-sí. Pero debemos guardarnos de considerar a este conocimiento expresado en la fórmula existencial mencionada como una suerte de conclusión lógica desprendida de los momentos anteriores, que funcionarían así como premisas. Ya nos hemos referido a una experiencia a que había accedido Platón, mediante la cual se enfrentaba con algo que no era afectado por destrucción alguna; y hemos indicado que este algo, considerado como "divino", era "el ser" o "lo que existe" por excelencia, pero sentido por Platón no sólo como "real", como "ser", sino como "real" de este o aquel modo, como "ser" de tal o cual forma (o sea como *ousía,* según dijimos). Por consiguiente, y a diferencia de Parménides —quien había visto sólo el ser como ser, como presencia permanente—, Platón experimentaba lo divino en sus diversísimas facetas particulares, si bien lo experimentaba "a través de un espejo oscuro" —como diría San Pablo—, a través de una experiencia sensible que le dolía al descubrir la distancia que mediaba entre el estado actual de la realidad y la perfección de lo que era a la vez su fundamento y su meta. Era entonces (y a pesar de que el ejemplo de las cosas "iguales" parezca demasiado trivial como para dar lugar a una vivencia mística) una experiencia religiosa, y creo, con Bluck, que sólo así puede comprenderse el "conocimiento"

al que se refiere Platón, el que de otro modo se convierte en una concepción absurda e ingenua.[27]

Los dos tipos de lenguaje y la explicación filosófica

Pero, insistamos, se trata de una única vivencia con dos momenos discernibles. El momento sensorial, expresado por la formulación "este leño es igual a aquel otro" encubre al momento espiritual,

[27] R. S. Bluck, en "Logos and Forms in Plato: a Reply to Professor Cross" (1956, incluido en la mencionada edición de R. E. Allen de *Studies in Plato's Metaphysics*, p. 40), dice "¿Ha confundido Platón conocimiento intelectual con conocimiento espiritual? Incluso suponiendo que concedamos que el conocimiento del Bien puede ser una especie de experiencia religiosa, ¿podemos acordar que todo otro conocimiento sea similar? Sólo, sugiero, si por «conocimiento» de una cosa se entiende *poseer una comprensión de su propósito teleológico.* Pero esto es precisamente lo que piensa Platón. Dado su intenso interés en los propósitos teleológicos, no se ha ocupado con eso que generalmente llamamos conocimiento". Resulta, pues, incomprensible que todavía antropólogos de nuestros días digan cosas como ésta: "en todas partes el hombre tiene deseos de conocer, de entender, de hallar significados, y... creencias religiosas son sostenidas y son de «interés» para los actores religiosos porque, *en ausencia de explicaciones competitivas,* ellas satisfacen este deseo. Los sistemas de creencias religiosas proveen a los miembros de la sociedad de significados y explicaciones de fenómenos que de otro modo carecen de significado y resultan inexplicables" (M. E. Spiro, "Religion: Problems of Definition and Explanation" en *Anthropological Approaches to the Study of Religions,* A. S. A. Monographs, ed. por M. Banton, Londres, 1966, p. 110). Semejante interpretación del fenómeno religioso podía justificarse antes de Platón, y admitirse así que Demócrito haya dicho, a estar con Sexto Empírico, que "los antiguos, al ver fenómenos celestes tales como truenos, relámpagos y rayos, conjunciones de astros y eclipses de sol y luna, se aterrorizaron y creyeron que las causas de éstos eran dioses" (*Adv. Math.,* IX, 24, en DK, 64A75). Pero luego de que un filósofo de la jerarquía intelectual de Platón ha podido tener presentes "explicaciones competitivas" bastante elaboradas, como las de Anaxágoras, Demócrito, etcétera, y no obstante, se ha declarado insatisfecho con ellas y ha adoptado un "segundo rumbo" (*Fedón,* 99c) de signo netamente religioso, se ha tornado insostenible atribuir la fe religiosa a una suerte de ignorancia científica, a una "ausencia de explicaciones competitivas". Porque es el caso de que, incluso en nuestros días, científicos de la talla de Einstein pueden profesar creencias fuertemente religiosas a la vez que proveen de explicaciones científicas del más alto nivel. Parecería que la concentración del interés de los antropólogos en el estudio del hombre primitivo los hiciera caer en su propia trampa, y los llevara así a creer que, por ejemplo, si hallan religiosidad en él, no es porque simplemente sea una religiosidad en estado primitivo, sino porque la religiosidad es en sí misma algo primitivo. El reduccionismo a ignorancia-ciencia tiene aquí tan poca vigencia como el reduccionismo al esquema idealismo (como ideología de clase dominante) materialismo (como ideología revolucionaria): es público y notorio, en efecto, que el positivismo materialista —que ha sido y es el más enérgico propugnador del ateísmo— es un subproducto del capitalismo industrial y su principal contribuyente en el terreno ideológico. Podremos disentir, por supuesto, de las explicaciones de Platón, en el detalle o en el conjunto de su estructura y de sus puntos de apoyo; pero lo que no cabe es un intento de asimilar lo que él entiende por "conocimiento" y por "explicaciones" a lo que un científico de hoy suele entender al pronunciar esas palabras; y mucho menos, al fracasar dicho intento, es lícito el rechazo de la posición platónica —como ya en cierto modo lo hizo Aristóteles— precisamente por encontrar en él un "conocimiento y explicaciones" que no se acomodan a los que querríamos encontrar en todas partes.

que no se da aislado del primero, sino "a partir" de él, según subraya Platón (75a-b), y que se exterioriza en la proposición "existe algo Igual en sí". De ambas formulaciones lingüísticas, es obvio que sólo la primera corresponde al lenguaje común (en el que se discriminan las *"cosas"* en la forma que hemos visto); la otra pertenece al ámbito de la filosofía platónica (o sea de lo que Platón llama la "dialéctica": ahí caben discriminaciones de *"cosas"* pero *"en-sí"* [28]). No obstante, Platón entiende que la segunda debe estar implícita en la primera para que ésta tenga sentido. Todo está entonces en saber penetrar en la primera hasta dar con la segunda: o sea advertir que detrás de la proposición "este leño es igual a aquel otro" se halla otra: "existe algo Igual-en-sí", lo cual, empero, no se dará en un simple análisis lógico, sino a partir de una profunda vivencia de la realidad particular que se está enfrentando. Y es natural que, mientras estime la formulación primera como puramente conjetural, considere sólo a la segunda como el lenguaje auténtico, el único que merece en último término la calificación de "lenguaje" o *logos*. Pero el filósofo no renuncia entonces al lenguaje vulgar y conjetural, sino que sabe leer en él la referencia a lo que constituye el lenguaje auténtico, lo que equivale a señalar *una referencia desde la "cosa" apuntada en el lenguaje común hasta la "cosa-en-sí" exteriorizada en el lenguaje dialéctico.* (Por ahora seguimos rehuyendo el problema de si se trata de dos clases "ontológicas", de seres separados entre sí; nos atenemos a

[28] En 79a se dice: "hablaremos ... de dos clases de cosas (*dyo eide tôn ónton; tá ónta* no puede ser traducido aquí como "seres" en un sentido metafísico estricto, ya que el verdadero "ser" sólo le será reconocido a una de esa clase de "cosas"): una, la de lo visible; otra, la de lo invisible". A menudo, el punto de partida de las argumentaciones de Platón reside en un acuerdo con el interlocutor respecto de que las palabras que se usan no son meros nombres, sino que contienen una referencia a la realidad (referencia que, además, se trata de precisar). Así, por ejemplo, en 64c comienza su exposición: "¿creemos que la muerte es algo?" (o "¿existe?": *ti... einai*). La "muerte" es, pues, una "cosa"; y es patrimonio del lenguaje común. Pero sucede que el "filósofo" o "dialéctico" es aquel que "alcanza el *logos* de cada *ousía*" y queda así habilitado "para preguntar y responder más sabiamente" (*Rep.*, VII, 534b-d; precisamente por eso, porque es "el que sabe preguntar y responder", el "dialéctico" es el que puede asesorar y valorar la imposición de nombres a las cosas: *Cratilo*, 390c). De este modo, el filósofo no sólo puede usar el lenguaje común, sino emplear otro lenguaje, más técnico, que concierne directamente a las *ousíai* y es, por ende, más legítimo. En 65d, por ejemplo, Simmias responde afirmativamente, sin vacilar a la pregunta "¿decimos que hay algo (o "¿existe?" *ti, einai*) justo en sí?" Se está entre "dialécticos", notoriamente, ya que el hombre de la calle, que puede contestar sin titubeos cuando se le pregunta si la muerte existe, no admitiría de buenas a primeras la existencia de algo "justo en sí". Aun con Simmias mismo, conviene en algún momento la aclaración del tipo de "cosa" a que se está refiriendo. "¿Decimos que hay algo *(ti einai)* igual. No me refiero *(légo)* a un leño igual a otro leño ni a una piedra igual a otra piedra, ni a ninguna cosa de esa índole, sino a algo distinto *(héterón ti)*, aparte *(pará)* de todas estas cosas, lo Igual-en-sí: ¿decimos que es algo o que no es nada?" (74a). Claro que la "cosa-en-sí" es la *ousía* de las "cosas" correspondientes, pero el filósofo no debe borrar la diferencia entre los dos tipos de lenguaje, ya que sólo así podrá ver a uno implícito en el otro; y para eso es acentuada la distinción entre sus correlatos objetivos, hasta el punto de dar la impresión de que se concede realidad sustantiva propia a cada ámbito que se delimita —y a cada "cosa" dentro de cada ámbito—, lo cual discutimos más abajo.

su carácter de correlatos de dos tipos de conocimientos discriminados: uno sensorial y otro espiritual.) Dicha referencia es en general caracterizada como una "participación" [29] de la "cosa" en su Idea"; o si se la ve desde la Idea, como una "presencia" o "comunicación" de ésta en la "cosa", punto en el que Platón (en 100d) manifiesta su inseguridad. Pero en todo caso se trata de una referencia causal, ya que es a causa de esa "participación" y de esa "presencia" que las "cosas" son como son, en la medida que lo son: por ejemplo, los leños son "iguales" en la medida que participan de lo Igual-en-sí. Y es una *referencia teleológica,* puesto que, como hemos visto, lo Igual-en-sí es la meta (o sea el *télos*) de la aspiración de los leños "iguales".[30] Esta

[29] El vocablo "participación" (en el *Fedón,* 101c, *metáskhesis,* en el *Parménides,* 132d, *méthexis*) implica por definición la asunción del carácter de "parte" respecto de un "todo", la integración en una "totalidad". L. Lévy Bruhl (*Las funciones mentales en las sociedades inferiores*; trad. esp. de G. Weinberg, ed. Lautaro, Buenos Aires, p. 61 y ss.) ha señalado que la mentalidad religiosa del hombre primitivo no se maneja tanto por las leyes que suele manejar la psicología respecto del individuo moderno, cuanto por leyes de índole distinta, la principal de las cuales es la que se denomina "ley de participación", y que concierne, ante todo, a la participación totémica de los miembros de un clan. Precisamente en este marco es que sitúa F. M. Cornford (*From Religion to Philosophy,* New York, 1957, reimpr. Harper de la ed. de 1912, p. 253-254) la Idea Platónica, a la cual considera algo así como la desmitologización filosófica del tótem tribal participado. Por mi parte, creo que siempre el sentimiento religioso implica una conciencia de participación en una realidad trascendente (respecto del individuo, del grupo o del mundo conocido), y que en todo caso el vocablo, tal como lo usa Platón, posee una definida connotación religiosa.

L. Robin, en su magnífico análisis del examen que Aristóteles hace del concepto platónico de "participación" (*La Théorie Platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote,* ed. G. Olms, Hildesheim, 1963, p. 81 y ss.) concluye, a través de los textos aristotélicos, que en éstos se juzga la participación "desde el punto de vista de la extensión", y que, en cambio, "en la relación de comprehensión" el aristotelismo acepta tácitamente la participación. Para nosotros, dicho enfoque lógico es sólo aplicable a Aristóteles, y la participación perdería sentido despojada de sus connotaciones religiosas.

[30] Bien dice Bluck: "No tenemos necesidad, al decidir respecto de en qué clase de causa estaba pensando Platón, de suponer que ha de haber estado pensando en uno de los cuatro tipos aristotélicos, pero yo sugeriría que la Idea se aproxima más a la causa «final» de Aristóteles que a cualquiera de las otras tres" ("*Hypothéseis* in the *Phaedo* and Platonic Dialectic", en revista *Phronesis,* 1957, p. 26). Claro que el empleo de la palabra "Forma", que el mismo Bluck usa para referirse a la Idea, no ayuda a tal aclaración, tan necesaria. En rigor, la concepción platónica de "causa" no puede ser asimilada a la clasificación aristotélica: baste advertir que tanto lo que en el *Timeo* (46d-e) llama "causas primeras" como lo que denomina "segundas" (a las que en el *Fedón* negaba el nombre de "causa", que reservaba exclusivamene a las que en el *Timeo* llama "primeras"), tiene la propiedad que Aristóteles adjudica a la tercera de sus causas (*hè arkhè tês kinéseos,* "el principio del movimiento", *Met.,* A, 2, 983a30, cf. *Fis.,* B, 3, 194b29-30), aunque de dos modos distintos y en cambio la que Aristóteles denomina *hyle* ("materia") o *hypokeimenon* ("sujeto" o "sustrato"), no tiene en rigor correlato en el esquema causal de Platón, ya que, aun cuando en el *Timeo* las "causas segundas" parecen inmanentes al espacio *(khóra)* —que Aristóteles considera como *hyle*—, éste es distinguido de los cuerpos que en él se engendran, y además presentado como "un cierto *eîdos*" (51a). El hecho de que Aristóteles haya usado la expresión *eîdos* para designar a la causa en tanto "forma" y en tanto "esencia" ha originado una confusión en numerosos comentaristas modernos,

referencia *causal-teleológica* es la que debe buscar el filósofo para sus explicaciones: lo que interesa subrayar ante todo es que va de una "cosa" a una "cosa-en-sí", a una *ousía;* y en caso de que se prosiga la búsqueda (procedimiento que en el *Fedón* sólo está bosquejado, en 101d-e, y más desarrollado en *Rep.*, VI y VII), exclusivamente a través de Ideas, hasta llegar a la realidad suprema del Bien, que, como hemos visto, une y conecta todo.[31] *Lo que Platón no admite es que se intente explicar las "cosas" apelando sólo a otras "cosas"*, que es lo

---

que han identificado la causa primera de Platón con la forma, la segunda con la materia, y han dado por supuesto que Platón no tuvo prácticamente en cuenta las otras dos causas que constituirían el aporte más peculiar de Aristóteles. Lejos de eso, el pensamiento de Aristóteles ha sido muchísimo menos teleológico que el de Platón (yo diría que fue teleológico en la medida que fue platónico, pero cada vez más mecanicista a medida que puso de relivie su propio carácter), y en cambio más "formalista", como lo atestigua el hecho de haber considerado a la "esencia" como "Forma". La Idea es para Platón *arkhé* y *télos*, como veremos, e incluso algo más que no se encuentra comprendido en esos conceptos, pero que es lo que corresponde al "ser" parmenídeo como "presencia" y "consistencia", y que en Aristóteles se halla representado sólo unilateralmente, como *hypokéimenon.*

[31] "El Bien no puede ser considerado como el Summun Genus: es la causa teleológica de todas las causas", señala Bluck (art. cit., p. 26). Esto ha desilusionado a muchos investigadores, como a W. Windelband, quien declara: "Por mucho que se haya preocupado por determinar la coordinación y subordinación de los conceptos, no realiza, como era de esperarse, el pensamiento de una pirámide de Ideas lógicamente ordenada, en la que los conceptos más generales y de más pobre contenido ocupasen el vértice... la Idea de lo bueno es la más elevada, la más comprensiva, la más poderosa y la más real de todas. Sin embargo, la caracterización de tal Idea respecto de su contenido es tan deficiente como en Sócrates; la sigue determinando sólo por la relación que guarda con las demás: *representa el más elevado, el fin absoluto de toda su realidad*, de la incorpórea como de la corpórea. La supeditación de las otras ideas a ella no es la subordinación lógica de lo particular a lo general, sino la *teleológica del medio al fin.* Esta deficiente solución del problema lógico, etc." *Historia de la Filosofía*, tomo I, "La filosofía de los griegos", trad. esp. de F. Larroyo de la 13ª ed. de 1935, ed. Pallas, México, 1941, p. 235-236). N. Hartman compartía, en líneas generales, los anhelos de Windelband al respecto, pero ha podido satisfacerlos buscando en los diálogos de la vejez, especialmente en el *Sofista* y el *Parménides*: "Esto se transforma radicalmente, si se convierte a los géneros supremos en Ideas, si en lugar de la Idea como *eîdos* aparece la Idea como *génos*, tal como lo desarrolla programáticamente el *Sofista* con sus *mégista géne*" ("Zur Lehre vom Eidos bei Plato und Aristoteles", p. 157). Por cierto que se trata de una lógica más complicada y más rica que la que buscaba Windelband: "descansa en último término en el pensamiento de una legalidad que une a las Ideas entre sí, que tiene incluso sus poderes unitivos en los géneros supremos" (loc. cit.); pero admite Hartmann que Platón no ha pensado siempre así, y que en el *Fedón* y en la *República*, "el orden jerárquico desemboca en una cima única, la Idea del Bien, que es emplazada en un puesto especial, más allá de las restantes Ideas". (p. 159-160).

Por mi parte, pienso que: 1) aunque el pensamiento de Platón contenía riqueza suficiente como para proporcionar material con el que elaborar una lógica (que es lo que en buena parte hizo Aristóteles), las preocupaciones básicas que se reflejan en su filosofía y en particular en su teoría de las Ideas no son en absoluto de carácter lógico, y ni siquiera epistemológico-metafísico (véase nota 18); 2) *la relación del Bien con las demás Ideas no es la de lo general a lo particular, pero tampoco estrictamente la del fin con el medio, sino más bien la que guardará el sentido del todo respecto de las funciones de las partes.* Cada Idea, hemos dicho, es una particularización del Bien: es, para decirlo con las palabras del *Fedón*, "lo mejor para cada cosa". (98 b).

que entiende que han hecho los filósofos naturalistas (como Anaxágoras, cuyo libro entusiasmó a Platón con la promesa de una explicación teleológica, para luego "dar como causas el aire, éter, agua y muchas otras cosas insólitas", 97c - 98c). No se puede explicar que algo sea bello diciendo que es por su color o por su figura: la única explicación válida es la de que es bello por causa de lo Bello-en-sí (100c-d), así como la verdadera explicación de que alguien sea más grande que otro no es la de que lo sea "por una cabeza" sino, la de que lo es gracias a la Grandeza-en-sí (100e - 101a).

El método filosófico

De ahí que Platón nos diga que, tras haber probado con los procedimientos de los científicos mecanicistas, decidió abandonar el intento de "mirar las cosas con los ojos y tomar contacto con ellas a través de cada uno de los sentidos" y se "refugió" en los *lógoi,* esto es, en la búsqueda de las *proposiciones básicas* que constituyen el verdadero lenguaje filosófico. Dado que se trata de averiguar por qué cada "cosa" se genera, es lo que es y perece, el método que Platón propone para ello consiste en buscar en cada caso el *lógos* (la "proposición") correspondiente a esa "cosa", y, "tomándolo como base" (por eso hemos hablado de "proposiciones básicas" [32]), examinar qué es lo que concuerda con dicho *lógos* y qué

[32] Bluck traduce *lógoi* por "definiciones": "me refugié en las *definiciones*" (99e, subrayado de Bluck); "tomando como mi punto de partida en cada instancia la definición que juzgo más digna de confianza" (100a). La expresión "tomando como mi punto de partida" traduce el vocablo griego *hypothémenos* (nosotros hemos traducido "tomando como base"), que luego se repite en 100b ejemplificando con "algo Bello en sí por sí, algo Bueno, algo Grande, etc.". No obstante, al encontrar en 101d *hypóthesis,* Bluck vierte "hipótesis" y destaca que "mientras los *lógoi* de 99d-e son definiciones socráticas, las *hypothéseis* de 101d son nociones provisionales de las Formas platónicas, de modo que hay allí una transición desde las «causas» socráticas hasta las platónicas" (art. cit. publicado en *Phronesis,* p. 21, donde se defiende de los ataques que contra su tesis han lanzado J. L. Ackrill en *Philosophical Quarterly,* VI, 1956, p. 178-9, y R. C. Cross, en *Philosophical Review,* LXV, p. 403 y ss.; la tesis que resume la frase citada se hallaba desarrollada en el apéndice VI al *Ph.,* p. 160 y ss.; pueden verse también las objeciones de J. Tate en *The Classical Review,* VI, 1956, p. 221-2). No nos interesa aquí polemizar sobre la presunta transición de Sócrates a Platón en la autobiografía que se relata en el *Fedón,* pero quisiéramos mostrar al lector el paralelo que ofrece el pasaje 100a con el 100b. En 100a 2-3 se dice: "*hypothémenos* (tomando como base) en cada caso un *lógon*", y en 100b 5-7 se ejemplifica "*hypothémenos eînai ti kalón autó kath'autó*" (tomando como base que existe algo Bello en sí y por sí), lo cual evidencia que el *lógos* de 100a consiste en afirmar la existencia de *una* Idea (no de las Ideas en conjunto, como dice Ross, porque eso permite argumentar a Bluck que el "en cada ocasión" es "indefinido", y con la interpretación de Ross se desembocaría en el absurdo de que "en algunas ocasiones la suposición de que las Formas existen *no* fuera el *lógos* más sólido", *Ph.,* p. 164). Platón añade: "lo que me parece que concuerda con él (con el *lógos*), lo postulo como verdadero" (100a 6-7). La aplicación del método en esa segunda parte la hallamos en 100c-d: "si hay algo bello a más de lo Bello-en-sí no es bello por ninguna otra causa que porque participa de aquello Bello" (100c 4-6: esto es, por consiguiente, lo que con-

no (100a), y si lo que de él se desprende es contradictorio o no (101d). Así, por ejemplo, si "se toma como base que existe algo Bello en sí y por sí" (100b), podremos aseverar que "si hay alguna otra cosa bella a más de lo Bello en sí, no es bella por ninguna otra causa que porque participa de aquello Bello" (100c; o sea; si el lenguaje vulgar tiene validez, es en la medida que el verdadero lenguaje, el filosófico, está detrás; y por ende, aquél sólo puede explicarse sobre la base de éste). Si decimos, en cambio, que un hombre es más grande que alguien "por una cabeza", y hablamos de que también "por una cabeza" es más pequeño que otro, nos encontraríamos con que la misma persona es más grande y más pequeña por la misma causa, lo cual es contradictorio, así como es contradictorio que sea grande por causa de algo pequeño como es la cabeza (101 a - b). Especialmente esta última explicación puede parecer rebuscada, y además dar la impresión de que se ha entrado en el terreno de procedimientos puramente lógicos, o peor, erísticos. No obstante, en el mismo pasaje Platón nos previene contra el peligro de enredarnos en discusiones de la especie de los que practican la erística (los *antilogikói,* 101 e); y precisamente porque quiere terminar con ese tipo de polémica relativizante, puesta en boga por los sofistas, propone un método que desde el punto de vista lógico es mucho

cuerda con el *lógos* anteriormente enunciado, y es lo que acepta Platón como verdadero), "pero si alguien me dice que es bello por cualquier otra causa, sea por el color vivo que posee, por la figura o por cualquier otra causa de esa índole, me despido de todas ellas" (100c 10 - d2; o sea, esto no concuerda con el *lógos* que enunció, y no lo acepta). Luego cuando en 101d - 2 propone, frente a tales planteos, aferrarse a "la solidez de la *hypóthesis*" esta *hypóthesis* sigue siendo para mí "la tesis que se ha tomado como base" en cada caso. Si alguien atacara la *hypóthesis,* insiste Platón, no cejaría "hasta haber examinado si las consecuencias extraídas de ella concuerdan o no entre sí". En el caso de lo Bello, Platón no ejemplifica, pero sí en el caso de lo Grande y lo Pequeño: si se dice que alguien es más grande que otro por lo Grande y más pequeño que otro por lo Pequeño, no hay contradicción (ver lo que sigue de nuestra exposición introductoria); la hay, en cambio, si se dice que alguien es más grande que otro por una cabeza, que es algo pequeño, etc. (en esto estoy de acuerdo con Bluck, *Ph.*, p. 116n3). "Y cuando se te hiciera necesario dar razón de la [tesis] misma, lo harías del mismo modo, tomando como base *(hyopthémenos)* otra tesis básica *(hypóthesis),* aquella que te pareciera mejor entre las supremas, hasta llegar a algo suficientemente sólido" (101d5-101e$_1$). Estoy de acuerdo con Wilamowitz en que hay que interpretar este pasaje a la luz de la *Rep.*, VI, 510b y ss., donde se habla de ascender a través de la *hypóthesis* hasta llegar a la *arkhé* ("principio"), que es *anypóthetos* ("no basado" en otra cosa), que es la Idea del Bien. "Algo suficientemente sólido" en el *Fedón* sería entonces lo expresado en 99c: "lo bueno y necesario es lo que verdaderamente conecta y conserva todo". Si ya en el comienzo de la búsqueda quería saber "lo mejor en cada caso", "por qué es mejor para cada cosa ser como es (97a - 98b)", la fe última conduce a la afirmación de la Bondad suprema y rectora del universo. Si no se postula la positividad de un sentido último del acontecer, todas las proposiciones básicas en que aquél se particulariza pierden su razón de ser, y todo, por lo demás, se vuelve absurdo. Es cuestión de creer o no creer, no ya en Dios o en la Idea del bien, sino en la Vida, en el Universo, en el Hombre. Por consiguiente, no debemos buscar aquí un método de hipótesis científica (sobre los métodos de hipótesis ver nota 167 al texto; sobre la *arkhé anypóthetos* en conexión con ese pasaje, ver nota 210 al texto).

más elemental y simple, y que así queda a cubierto de aquella estéril verborragia: en cada instancia en que nos preguntamos por qué cada "cosa" es lo que es, por qué empezó a serlo y por qué dejará de serlo, afirmamos la existencia de la *ousía* correspondiente, y declaramos que es la participación en ella lo que hace que la "cosa" sea lo que es; y decimos que nace como tal cuando comienza a participar de aquélla y muere como tal cuando cesa de participar. Desde luego que dicho método, a pesar de su formulación simple y elemental hasta lo perogrullesco, pierde todo sentido y se torna gratuito si prescindimos de la vivencia espiritual —y de rasgos panteístas— que presupone. (Si alguna vez ha tenido Platón que entrar en argumentaciones enderezadas intencionalmente a demostrar la existencia de las Ideas, ha sido en momentos en que su fe religiosa ha menguado, o, sobre todo, en que ha sido asediado por discípulos desprovistos de esa fe e imbuidos del nuevo "espíritu científico", como Aristóteles y Eudoxo.[33])

[33] Dice Aristóteles en la parte central de su crítica a la teoría de las Ideas (*Met.*, A, 9, 990b8-19, M, 3, 1079a4-15; dentro, por ende, de lo que Jaeger —*Aristóteles*, p. 207— llama la "refutación dialéctica"): "además de los argumentos por los cuales demostramos (en A.9; "demuestran" en M.3) que las Ideas existen, ninguno de ellos es evidente". Y menciona fundamentalmente tres argumentos: 1) "los argumentos a partir de las ciencias", 2) "lo uno sobre la multiplicidad", 3) "el pensar algo que ha perecido". El modo tan conciso de referirse a los argumentos acerca de las Ideas —dice W. D. Ross (*Aristotle'Metaphysics*, Oxford Clarendon Press, 1953, vol. I, p. 193)— parece implicar que los argumentos han sido cuidadosamente denominados y clasificados: *tò hèn epì pollôn* y *tò noeîn ti ptharéntos* son evidentemente nombres corrientes en la escuela". Y como no sólo la alusión a los argumentos, sino la refutación de Aristóteles es tan escueta, nos habríamos quedado en ayunas "si el comentario de Alejandro de Afrodisia no nos hubiera conservado su sentido, sacándolo de una obra perdida de Aristóteles, *De las Ideas*", señala Jaeger (*Aristóteles*, p. 200; los extractos correspondienes al texto de Alejandro se hallan en las colecciones de V. Rose, *Aristotelis qui ferebantur librorum Fragmenta*, Leipzig, 1886, fr. 187-189, y de W. D. Ross, *Aristotelis. Fragmenta selecta*, Oxford, 1945, p. 122 y ss.; correspondiente a esta última, en *Selecta Fragments*, vol. XII de *The Works of Aristotle*, transl. into English under the editorship of S. David Ross, Oxford, 1952, p. 125 y ss.). Añade Ross: "Los «argumentos a partir de las ciencias» han de haber sido argumentos sobre los lineamientos de *Rep.*, 479a-480a, *Tim.*, 51d - 52a. Tales argumentos han sido descritos ya, en 987a_{32} - b_{10}, *como la principal razón de la creencia en las Ideas* (subrayado nuestro). La forma general del argumento es:

Si el conocimiento existe, debe haber un objeto de conocimiento que no cambie.

El conocimiento existe.

Por lo tanto, existe un objeto que no cambia.

Los objetos sensibles cambian.

Por lo tanto, existen realidades no-sensibles" (Ross, p. 193).

Respecto del argumento "lo uno sobre la multiplicidad", Ross remite a *Rep.*, 596a y *Fedón*, 74. Zeller (*op. cit.*, p. 653) lo sintetiza diciendo que "descansa sobre el aserto de que lo común, que se halla en todos los individuos de la misma especie, debe diferenciarse de éstos". Para el argumento de "el pensar algo que ha perecido", Ross no da referencias platónicas. Zeller (*loc. cit.*) lo resume en la afirmación de que "el ser-en-sí de las Ideas se demuestra por el hecho de que el concepto general permanece en el alma cuando el fenómeno perece".

P. Wilpert (*Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*, J. Habbel Regensburg, 1949, p. 27-28) dice que los argumentos "no pertenecían a Platón ni

Ciertamente, el procedimiento enunciado le permite a Platón encadenar con cierta lógica un argumento en favor de la inmortalidad del alma. Así llega, en efecto, a distinguir tipos de participación: la participación puede ser relativa, accidental, o bien esencial y por ende forzosa (estos vocablos no pertenecen a Platón).

1) Cada "cosa" puede participar de diversas Ideas —inclusive opuestas entre sí— en relaciones diversas y en forma circunstancial, vale decir, no porque su naturaleza lo exija. Así, por ejemplo, decimos que Simmias es más grande que Sócrates y más pequeño que Fedón, con lo que el método nos lleva a explicar que Simmias par-

---

a ningún miembro de la Academia en forma individual; como resultado de la discusión escolar común eran patrimonio de la comunidad de la escuela". No obstante, declara "seductora" la tarea de buscar sus antecedentes y paralelos en los diálogos platónicos, y ya al examinar el primero señala que "no puede caber dudas acerca del contenido platónico de este argumento; basta sólo recordar la prueba de la *República* (479a - 480a) de que el saber aspira a una cosa Bella distinta de las muchas cosas bellas, etc." (*op. cit.*, p. 32). Y así va encontrando, argumento por argumento, lo "platónico". Puede ser, pero según en qué sentido se tome la palabra "platónico", ya que el mismo Aristóteles fue en su juventud "platónico", y él, como otros "platónicos" de la talla de Espeusipo y Jenócrates, alentaban ya desde el vamos un espíritu muy distinto del que predominó en la mayor parte de la vida de Platón. Porque el caso es que en la *Rep.*, V, 479c - 480a, Platón no se propone en absoluto demostrar la existencia de las Ideas, sino más bien endereza su argumento a afirmar la existencia de algo intermedio entre el puro ser y el puro no-ser —el devenir— y que es a él a lo que corresponde la llamada "conjetura" (*dóxa*). Anteriormente, en $476a_2$, se han introducido las Ideas y, como señala J. Adam al comentar ese primer pasaje (*The Republic of Plato*, 2ª ed., Cambridge, 1963, vol. I, p. 335): "Tendría que notarse cuidadosamente que Platón no está intentando probar la teoría: Glauco, en efecto, la admite, desde un principio... era ya un dogma reconocido de la escuela platónica" (*idem*, p. 336). Y menos aún cabe hablar de argumentación en *Rep.*, X, 596a, donde dice Platón: "en efecto, acostumbramos a postular una Idea única para cada multiplicidad". Respecto del *Fedón*, 74, el lector tiene en este volumen a su disposición el texto para comprobar que no se está demostrando en absoluto la existencia de las Ideas, sino que, por el contrario, se parte de ellas para intentar probar la inmortalidad del alma. El único pasaje de los citados que tiene algún aspecto de argumento es el breve párrafo del *Timeo*, 51d-e. Que los discípulos de Platón hayan utilizado exposiciones —dirigidas por éste a diversos objetivos—, a los fines de demostrar la teoría de las Ideas a los nuevos miembros de la Academia, es otra cosa. Incluso puede ser, como lo hemos sugerido, que el mismo Platón, en su vejez, se haya visto obligado a defender las Ideas argumentalmente (y de ahí tal vez el tono probatorio —más bien simbólico— del pasaje del *Timeo*). Pero es sumamente peligroso conceptuar como "platónico" el contenido de las argumentaciones, y más todavía si se las toma, siguiendo a Aristóteles, "como la principal razón de creencia en las Ideas". La posición específicamente "platónica" respecto de las Ideas no es jamás argumental, sino fideística. Los argumentos sólo han aparecido cuando el fervor primero se había apagado, y podían así convencer acerca de la existencia de las Ideas (cuya suerte ya estaba sellada) tan poco como las demostraciones escolásticas de la existencia de Dios han podido alguna vez convertir a algún ateo al teísmo.

Sobre la relación de Eudoxo con Platón, y la probable dirección transitoria de la Academia por el primero durante un viaje del segundo, ver Ph. Merlan, *Studies in Epicurus and Aristotle* (Wiesbaden, 1960), "Appendix. The life of Eudoxus", pp. 98-104.

ticipa de la Grandeza-en-sí y de la Pequeñez-en-sí al mismo tiempo, y sin embargo sin contradicción, ya que participa de la Grandeza *en relación con Sócrates* y de la Pequeñez *en relación con Fedón*, pero no porque su propia naturaleza de Simmias en sí misma participe de la Grandeza ni de la Pequeñez.[34]

2) Cada "cosa", por su misma naturaleza, participa de la Idea de la que es homónima, y además de otras Ideas de las que no es homónima, pero en las que de todos modos su naturaleza le exige participar. Así, en la nieve se halla presente la Idea de nieve y también la Idea de frío (puesto que el frío es esencial a la naturaleza de la nieve), de modo tal que la nieve, en tanto nieve, nunca puede participar del Calor, por ser éste contrario del Frío. Antes bien, si se acerca a ella el Calor, una de dos: o la nieve se batirá en retirada, incólume, o bien perecerá como nieve, cesando así su participación en la Nieve. Análogamente, en el hombre se halla presente el alma, y con ésta la Vida, ya que la Vida es inherente a la naturaleza misma del alma (*psykhé* –similarmente a su correlativa latina *anima*– tenía todavía por entonces la connotación esencial de "animar", "infundir vida"). Por ello el hombre, *en la medida que es alma*, no admite en sí a la Muerte, ya que ésta es contraria a la Vida, que es esencial a la naturaleza del alma; sólo la admitirá *en la medida que es cuerpo*, y, como tal, mortal. Ante la llegada de la muerte, y frente a la alternativa que regía para la nieve (irse o perecer), lo mortal del hombre (el cuerpo) perece y lo inmortal (el alma) se marcha sano y salvo. La nieve, en efecto, puede cesar de ser nieve, perecer, porque la Nieve no es indestructible, ni tampoco lo es el Frío implicado en ella. Pero el alma no puede cesar de ser alma, dado que la Vida que

[34] Este pasaje daría la impresión de que se está suponiendo una *ousía* personal, la de Simmias, en contradicción con lo que hemos dicho más arriba. Sin embargo, la aserción es sólo negativa y se limita a aseverar que Simmias no es por naturaleza "grande" ni "pequeño" (atributos que, en cualquier caso, compartiría con muchas otras cosas). Por naturaleza, Simmias no ha de ser –para Platón– distinto, con seguridad, de lo que por naturaleza son los hombres en general. Estoy de acuerdo con la afirmación de Vlastos (artículo citado en nota 18; p. 30-31, en el sentido de que "cuando un particular «a» es F, no se puede decir que «a» es F en razón de *ser «a»*: no es por *ser* Simmias que Simmias es más alto que Sócrates; no hay tal cosa como ser «a» (*ser Simmias*, a diferencia de *ser alto* o *ser humano*, no es un carácter)". Pero a continuación, Vlastos asimila el ejemplo de Simmias al caso de todas las cosas espacio-temporales (todas ellas serían *a*), que tienen rasgos diversos, y pueden ser vistas en diferentes aspectos, lugares y momentos, y aquí ya no puedo concordar con Vlastos. Porque el caso es que para los leños y piedras que en 74b se ha dicho que son "por momentos iguales, por momentos no" (cf. nota 89 al texto), *sí podríamos decir* que hay tal cosa como "ser leño" o "ser piedra" (aunque no sea eso lo que está en juego en 74b; ver nota 37). Si con *«a»* designamos a *un solo y determinado individuo* de una clase, estoy de acuerdo en que no hay tal *ser «a»* para Platón; si con *«a»* nos referimos a cualquier miembro de una clase –y, por lo tanto, a *todos los miembros* de la clase–, tendríamos que decir, por el contrario, que hay para Platón ese *ser «a»*. En el pasaje que aquí comentamos, entonces, mi interpretación es la de que se toma a "Simmias" para ejemplificar gráficamente, pero que se lo considera como *cualquier miembro* de la clase "hombre".

implica es por esencia indestructible; y por ende el hombre, en la medida que es alma (y "el hombre es alma", se dice en el *Alcibíades Mayor*, 130c; diálogo de autenticidad controvertida, pero que exhibe en todo caso una terminología análoga a la de los escritos juveniles de Platón) no puede perecer.

Aun en esta síntesis un tanto libre que he hecho del argumento (cuyo texto se halla en 102a - 107b; al comienzo de nuestra traducción del mismo, el lector encontrará otro resumen que, aunque siempre interpretativo, es más literal) para facilitar su comprensión y presentarlo con la mayor coherencia posible, saltan a la vista diversas falacias que han sido la comidilla de numerosos comentaristas y han dado ocasión a enormes malabarismos para hacer su defensa.[35] Lo que más evidente resulta es que, si no se parte de la aceptación de lo que ha sido ya rápidamente aceptado en otro argumento anterior, a saber, que el alma es inmortal en razón de su afinidad con lo divino (78b - 80b; cf. *Rep.*, X, 611b), la presente argumentación se desploma estrepitosamente. Por lo demás, en 76d-e se une dramáticamente la fe en la existencia de las Ideas a la fe en la inmortalidad del alma: si cae una, cae la otra, nos dice Platón; y se da el caso de que en esta argumentación de 102 y ss. se parte precisamente de la existencia de las Ideas.

Pero entonces ¿a qué viene este argumento, que ha sido comparado con el argumento ontológico de San Anselmo y rechazado tan duramente como éste [36]? Recuérdese que el método que Platón propone para sustituir las explicaciones mecanicistas acerca de por qué cada "cosa" nace, muere y es lo que es, consiste, en principio, simplemente en postular en cada caso la existencia de la "cosa-en-sí" correspondiente, y en referir a la participación en dicha "cosa-en-sí" el nacimiento, existencia y muerte de la "cosa". Evidentemente, no es causal que se haya ido a parar a este nuevo punto de partida metodológico cuando lo que está en juego es la relación del hombre con la muerte que lo acecha, y que es lo que se viene discutiendo desde el comienzo del diálogo, sobre la base de un vívido relato de las circunstancias que rodearon la muerte de Sócrates.

[35] En los últimos tiempos, Bluck (*Ph.*, App. 9, p. 188 y ss.) ha intentado una vez más la defensa de la coherencia lógica del argumento. *Sed contra*, véase J. Tate (*art. cit.*, p. 222) y W. J. Verdenius, "Notes on Plato's *Phaedo*", (en revista *Mnemosyne*, 1958), p. 236 y las citas de Th. Rosenmeyer y J. Moreau que hace este último. Un nuevo ataque —y más complicado— contra el argumento platónico constituye el artículo de D. Keyt, "The Fallacies in Phaedo 102a - 107b", en revista *Phronesis*, vol. VIII, nº 2, 1963, pp. 167 y 35.

[36] El artículo citado de J. Moreau se titula justamente "L'argument ontologique dans le Phedon" (*Revue Philosophique*, 1947, pp. 320-343). R. Guardini (en *Der Tod des Sokrates*, 4ª td. H. Küpper, Düsseldorf - Munich, 1952, p. 256 y nota 1: en mi traducción de dicha edición, *La muerte de Sócrates*, Emecé, Buenos Aires, 1960, p. 224 y nota 1) alude a las connotaciones que, en la experiencia religiosa, adquiere para Platón la Idea cuando dice de ella que es "el verdadero ser", y añade (en la nota): "Sobre esto descansará también la prueba ontológica de la existencia de Dios, juzgada a menudo tan inadecuadamente; sentida como plena de significación cuando se da aquella experiencia; como absurda, cuando falta".

Ahora bien, si aplicáramos el método en su primera formulación, resultaría insuficiente. Podríamos tal vez postular la existencia del Hombre-en-sí [37]; pero de aquí surgiría que el hombre es lo que es merced a la participación en el Hombre-en-sí; se diría entonces que el hombre nace cuando comienza a participar de esa Idea y muere al cesar dicha participación, con lo cual Platón no podría conformarse. Platón está convencido —forma parte de su fe religiosa— de que *hay algo* en la esencia del hombre que asegura su participación *permanente* en el ámbito divino. Este "algo" es lo que los escritores del siglo v llamaban con el viejo término *psykhé,* y que nosotros, siguiendo la convención, traducimos "alma", aunque despojándola de la mayor parte de las connotaciones de las que se lo suele revestir, especialmente aquellas que se oponen a las que, correlativamente, se refieren a "cuerpo", *sôma.* Para dichos escritores, el más representativo de los cuales a este respecto es sin duda Píndaro, podríamos decir que *psykhé* significaba "lo más valioso que hay en el hombre", lo *principal* en él; y *sôma,* por su parte, "la existencia actual" en que, con toda su carga de negatividad, se ve envuelto el hombre, y que éste aspira a superar. De ahí que, al mencionar la posibilidad de una vida futura feliz —de acuerdo con las promesas de las religiones de misterios iniciáticos— la haga consistir en una existencia en que la *psykhé* se halla desembarazada del *sôma.* Pero no se trata por eso de una vida de índole "incorpórea" en el sentido que modernamente se da al vocablo, ya que se desenvuelve en una "Isla

[37] La admisión de una Idea del Hombre resultaría, en efecto, una nueva contradicción o al menos una nueva dificultad en la teoría platónica, sobre todo en relación con el papel especial que en ésta juegan el "cuerpo" y el "alma" humanos, a lo que me refiero más abajo. Y sin embargo, es conocido el uso de la expresión "Hombre-en-sí" desde la escuela platónica —que ha dado origen al contraargumento del "tercer hombre" a que alude Aristóteles, y que hallamos ya en el *Parménides,* 132a-b, a propósito de lo Grande en sí— hasta los neoplatónicos. En el *Parménides* mismo (130c), Platón titubea en admitir una Idea del Hombre; si bien su duda se extiende allí también a la Idea del Fuego, que en el *Timeo,* 51b, aceptará sin problemas. El pasaje del *Fedón,* 78d-e, podría dar la impresión de que se está suponiendo una Idea del Hombre, cuando se dice: "¿y qué pasa con la multitud de [cosas] bellas, tales como hombres, caballos, vestidos u otras [cosas] bellas cualesquiera, o con las [cosas] iguales, o con todas las [cosas] homónimas de aquellas [cosas-en-sí]?". Pero en realidad, las únicas cosas-en-sí con que aquí se ejemplifica son la Idea de lo Igual y la Idea de lo Bello: los hombres, caballos o vestidos son ejemplos de posibles instancias "bellas", y sólo son homónimos de lo Bello en ese atributo que tienen de ser "bellas". En el *Fedón* no se menciona explícitamente la existencia de Ideas correspondientes a lo que *nosotros* llamamos "cosas", tales como los "leños" y "piedras", los "hombres, caballos, vestidos", etcétera (con la sola excepción, tal vez, de la Idea de la Vida, en 106d), aunque se la da por supuesta. Cuando en 103c y ss. habla de la nieve, nosotros nos hemos visto obligados a suponer la referencia a la Nieve en sí, porque de otro modo no entendemos en absoluto el argumento, pero Platón no la explicita en ningún momento. De todos modos, al postular Ideas para todo lo que mentamos en el lenguaje, es inevitable respaldar con Ideas también a los sustantivos, y en la *República* y otros diálogos posteriores eso ocurre explícitamente.

de los Bienaventurados", "refrescada por las brisas oceánicas", etcétera, y sobre todo, desligada de todo trabajo corporal, que es lo que afea más la actual existencia: "los bravos reciben una vida menos penosa / no perturbando la tierra con la fuerza de sus manos / ni al agua del mar / en pos de su pobre sustento".[38]

Platón conserva la contraposición conceptual *psykhé-sôma* en el sentido de "lo más valioso del hombre" —"la penosa existencia actual", pero dando a estos conceptos un contenido más profundo. *Lo más valioso del hombre* no es ya su ánimo combativo, su coraje a toda prueba [39], sino su *singular capacidad de comunicación con lo divino* —que por ser conciencia y asumir un fuerte carácter cognoscitivo, es llamado por él "lo racional", designación que ha dado origen a desdichadas simplificaciones—, y *la penosa existencia actual* no consiste ya ante todo en la necesidad de trabajar con las manos, sino fundamentalmente en ser *fuente de irracionalidad, esto es, de perturbación de la actividad participacional* [40], tanto por las molestias de índole fisiológica que provoca como por las pasiones, fantasías e ilusiones sensoriales que afectan dicha actividad (66b-d). La fuerza de su experiencia religiosa —la experiencia religiosa de un intelectual ateniense, por otra parte, en momentos en que la vida de Atenas se hallaba cada vez más intelectualizada— ha sido tanta, que Platón ha sido llevado por ella a concebir a "lo más valioso del hombre", a la *psykhé,* fundamentalmente como lo que realiza dicha experiencia, y dotada de tanto mayor claridad racional cuanto más oscuridad y confusión hallaba Platón en su época, por lo cual ha acentuado sus aspectos racionales y cognoscitivos.

El intelectualismo en el "Banquete" y la "República"

No debe creerse, sin embargo, que esta acentuación de lo racional constituye una caracterización esquemática y excluyente. Aproximadamente en los mismos años en que escribió el *Fedón,* nos presenta en el *Banquete* (210a - 212e) ese momento racional sólo como el paso culminante de una iniciación que comporta diversos grados de participación posibles, y que en los peldaños inferiores contempla la participación de animales (ya que, como ha dicho en 207c-d, "todos los animales" y en general "la naturaleza mortal busca, del modo que le es posible, existir siempre y ser inmortal") y de hombres en distintos grados de conciencia, "despiertos y dormidos" (203a: es por medio

38 Píndaro, 2ª *Olimpíada,* 67-80; cf. explícitamente la contraposición "manos"-"almas" en la 9ª, *Nemea,* 37.

39 Cf. Píndaro, 1ª *Istmica,* 53, donde nos habla de un héroe que "es pequeño en figura, pero de *psykhé* invencible".

40 Respecto de los dos sentidos básicos que hallamos en el uso de *sôma* por Platón (como "ropaje" de la *psykhé* y como fuente de la irracionalidad), véase notas 29 y 198 al texto.

del deseo amoroso que se da "todo trato y diálogo entre dioses y hombres, ya sea despiertos o dormidos").[41]

Y también por esos años, en la *República*, luego de describir detalladamente el proceso por el cual el filósofo accede a la contemplación suprema, fija la prohibición de que éste se reduzca a dicha contemplación *full-time*, y estipula la obligación de utilizarla "como *vínculo de unión (syndesmos)* de la sociedad" (VII, 520a); lo cual es afirmado poco después de declarar que para la sociedad "el mayor bien es lo que la *une" (syndê)* y que "la comunidad de placeres y penas une: cuando todos los ciudadanos se regocijan y se lamentan del modo más semejante posible ante los mismos sucesos y desgracias" (V, 462a-b). No es, pues, la unión de todos en la contemplación: por lo demás, "es imposible que la multitud sea filósofo" (VI, 499a). No; más bien existirá una armónica división del trabajo —cada uno hará "lo suyo" (IV, 433e), aunque la propiedad privada será abolida, al menos para los filósofos-gobernantes (III, 416d y ss.)—; pero a través de ese "vínculo de unión" la sociedad entera participará al máximo, seguramente que cada uno en el grado que le es posible, según la escala del *Banquete;* lo que le lleva a extender el concepto de *psykhé* hasta integrar en él fenómenos que en el *Fedón* había calificado de perturbadores a causa de su irracionalidad (*Banquete*, 207e y *Rep.*, IV, 436a-441e). Pero en todo caso es siempre la *comunicación religiosa consciente* lo que Platón está convencido de que garantiza la continuidad y plenitud de la participación. Y el énfasis que en esto pone en el *Fedón* no debe ser tomado entonces como unilateralidad excluyente, sino como debido a una nueva "experiencia de la muerte" (no ya a través de la muerte de Sócrates, sino, como hemos sugerido, a través de su contacto con religiones iniciáticas en Italia), que lo ha llevado a problematizar la cosa.

El método platónico en el último argumento

Volvamos ahora a la aplicación del método descripto al último argumento del *Fedón* acerca de la inmortalidad del alma. Según vimos, al preguntarnos por el ser de cualquier "cosa" debemos postular la existencia de la "cosa-en-sí" correspondiente y hacer depender el ser de aquélla de la participación de ésta, y asimismo hemos de

[41] Como puede verse, no comparto la interpretación que suele hacerse de esta frase (por ejemplo, R. G. Bury, *The Symposium of Plato*, 2ª ed., W. Heffer, Cambridge, 1932, p. 100; o L. Robin, *Le Banquet*, en "Les Belles Lettres", 4ª ed., París, 1949, p. 54 y n. 1), en el sentido de que Platón aludiera en ella a comunicaciones divinas en los sueños. Aunque Platón está hablando de "lo demoníaco" en general, y nos diga en seguida que "los demonios son múltiples y muy variados, y uno de ellos es el Amor", toda la descripción que hace del "Amor" muestra a éste no sólo como el demonio por antonomasia, sino como el único que posee real vigencia ético-metafísica para Platón en la relación hombre-divinidad. Y en tal caso, en tanto "Amor", resulta muy difícil entender su actuación durante el sueño, y en cambio parece más natural conectarlo con el fr. 1 de Heráclito —y en parte con el 75—, del cual parece haber aquí claras resonancias.

hacer depender nacimientos y muertes del comienzo y cese de la participación. Veamos ahora nuevamente el caso del hombre. Así como Platón está convencido de que las "cosas" cuentan con *ousíai* que respaldan su realidad, está no menos convencido de que en el hombre existe algo —el alma, la *psykhé*— afín a las "cosas-en-sí", a lo divino; afín hasta el punto de implicar en sí mismo la existencia permanente, la indestructibilidad, la continuidad, por ende, de su afinidad con lo divino, esto es, de su participación *con futuro de plenitud*. Ya hemos señalado que Platón rechaza las explicaciones que se manejan sólo entre "cosas", y que el método que les contrapone consiste en penetrar en el lenguaje de modo de descubrir allí la referencia de las "cosas" a su respaldo divino, las "cosas-en-sí". Por ello no puede, a propósito del hombre, hacerse cargo de testimonios apoyados puramente en la experiencia sensorial (70a - 84b), o de argumentos que —como el de Cebes (87d-e, 95c-d)— se basan en comparaciones del alma con "cosas". En el caso del hombre, con mayor razón ha de penetrar en el lenguaje en busca de aquella referencia; aunque, por cierto, aquí debe penetrar más profundamente o a través de más intrincados laberintos, ya que la situación particular del hombre obliga a distinguir tipos de participación y a estudiar las implicancias que se dan en la participación humana. Pero ante todo dicha penetración en el lenguaje consiste, tanto aquí como en los demás casos —pero más aquí— en una honda búsqueda espiritual de signo religioso. Si se advierte esto, me parece que toda la endeblez lógica del último argumento de la inmortalidad pasa a segundo plano: deja de ser entonces una demostración, un argumento en sentido estricto, sin cesar por eso de ser "método", o sea "camino" (o "rumbo", como dice en 99c).

Y cuando al término de la exposición Simmias manifiesta dudas (ocasión en que Sócrates le responde: "hablas bien", extiende incluso la conveniencia de dudar a la existencia de las Ideas, y cesa de argumentar para pasar a narrar un mito escatológico), me es imposible interpretarlas como dudas acerca de la solidez lógica de los argumentos expuestos, sino más bien como la duda vivencial que de a ratos invade sigilosamente a la fe más auténtica e intensa (análoga a la manifestada en el *Banquete*, 212a, respecto del filósofo: "*si es posible* a algún hombre, será él inmortal").

La inmortalidad del alma: mito y logos

Pero ¿qué clase de permanencia es esta que Platón anhela para el alma, y que es objeto de su fe y de sus dudas? En principio, con la anécdota de Sócrates frente a la muerte, "esperanzado de que exista algo para los que han muerto, y, según se dice desde antiguo, mucho mejor para los buenos que para los malos" (63c), parecería tratarse de una vida *post mortem* como la solemos entender en nuestra semimoderna mitología occidental, es decir, como un final de premios

para los individuos que han obrado bien y de castigos para los que se han portado mal. Pero advirtamos, en primer lugar, que esa concepción "semimoderna" de la vida en el más allá es estrictamente *individualista y semirrectilínea:* tal vida comienza —de una vez para siempre— después de la muerte única. El mito de la palingenesia [42] que subyace en la exposición platónica, en cambio, es básicamente *cíclico:* la vida en el más allá se da también antes del nacimiento, y por lo demás implica repetidas "encarnaciones" aquí y repetidas incursiones en el más allá, entre cada muerte y cada nuevo nacimiento. Y eso *excluye la posibilidad de una continuidad rigurosamente individual,* como el mito "semimoderno". En efecto, si yo he sido Juan, Pedro, etcétera— o, como Empédocles, fr. 117: "yo ya he sido alguna vez un muchacho y una muchacha, una mata, un pájaro y un pez de mar"—, el "yo" no puedo ser ese "ego" que cultivamos tanto nosotros los "semimodernos" (me niego a considerar lisa y llanamente como "moderna" tal representación). Por cierto que la Isla de los Bienaventurados que Píndaro asegura a los bravos vencedores olímpicos como el tirano Terón, es prometida por Platón a los justos en el mito escatológico del *Gorgias* (523b, donde a la vez se atemoriza a los malos con la amenaza de arrojarlos al Tártaro), y es aludida posiblemente, según la opinión de muchos comentaristas, en el mito final del *Fedón* (111a). Asimismo en este diálogo, aunque haciendo referencia al Hades como morada divina, se afirma la creencia del filósofo en pasar allí "el resto del tiempo junto a dioses" (81 a). En el mito escatológico de la *República,* en cambio, se narra que, tras ser juzgadas las almas en el Hades, los justos suben por la derecha hasta el cielo, donde gozan en forma proporcional a sus méritos (X, 614c - 615b; los malos, en cambio, bajan por la izquierda y son análogamente castigados) *para luego reasumir su existencia corporal:* lo más que promete Platón allí es que cada vez que el hombre filosofa en este mundo, no sólo vive feliz acá, sino que en su paseo por el Hades toma el camino hacia el cielo. Por lo demás, en la *República,* VII, la Isla de los Bienaventurados es aludida dos veces en forma irónica y fuera de todo contexto escatológico; una (519c), para caricaturizar el ideal de vida contemplativa a que aspira el filósofo apolítico, y otra (540b), para prometer esa vida, como una suerte de jubilación a que se hace acreedor el buen filósofo-rey, tras fatigosos años de trabajo político y de los consiguientes aportes jubilatorios. Más cerca de la vejez, en el mito escatológico del *Fedro* (246-249), hallaremos que la estancia periódica de las almas en "el

[42] "Palingenesia" tanto como "metempsicosis" y "metensomatosis" son vocablos tardíos, que no aparecen en Platón; pero prefiero usar "palingenesia" (incluso en lugar de "reencarnación", traducción que está ya revestida de connotaciones especiales), por ser la expresión de la cual se halla más próximo Platón: "[sacerdotes y sacerdotisas] dicen, en efecto, que el alma del hombre es inmortal, y que en un momento termina de vivir —lo que se llama «morir»—, pero en otro momento nace nuevamente *(pálin gígnesthai),* pero jamás se destruye (*Menón,* 81b)". También en el *Fedón,* 70c-d, hallaremos la misma expresión. Véase la nota 73 al texto.

lugar supraceleste" ni siquiera comporta la desvinculación del cuerpo.

Los mitos escatológicos del *Gorgias, Fedón, República* y *Fedro,* por consiguiente, se contradicen entre sí en puntos que son clave para configurar una concepción unitaria. Además, presentan contradicciones internas, como en el caso del *Fedón,* donde tenemos que: 1) antes de nacer, o sea antes de advenir nuestra alma a un cuerpo, hemos convivido con lo divino, que ha podido ser así verdaderamente conocido por todos los hombres (72e - 77a; en el *Menón,* 91a-d, se hace una "demostración" haciendo recordar a un esclavo los conocimientos antes adquiridos); 2) sólo el alma purificada del cuerpo y de toda la irracionalidad que de éste se desprende, o sea el alma del filósofo, es capaz de tomar contacto con lo divino (66d - 68b); sólo ella, al morir, va para siempre junto a los dioses (80e - 81a); 3) las restantes almas humanas andan errantes hasta reingresar en un cuerpo, que será el de un animal semejante al modo de vida que cultivó en este mundo (81d - 82b), etcétera.

Pero sería erróneo por principio considerar los relatos o expresiones míticas al modo de las explicaciones o formulaciones racionales, e imputárseles así incoherencia o contradicciones. Lo que importa en el mito es su *sentido,* sentido ante todo *funcional.*[43] Y los mitos

[43] Aunque a menudo en el siglo v a. C. la contraposición *mythos - logos* equivalía a contrastar una narración ficticia con una narración ajustada a la realidad, no es evidentemente la oposición ficción-verdad lo que diferencia a *estas dos formas de expresión lingüística* (porque, en efecto, todo mito que conocemos es —no menos que el *lógos*— una forma de expresión lingüística; declaraciones como la de Gusdorf en *Mito y Metafísica,* trad. esp. de N. Moreno, Nova, Buenos Aires, 1960, p. 18, de que "el mito-narración, emparentado con el cuento o la leyenda, elemento de las mitologías, no representa más que una fuerza tardía y degenerada, como fosilizado, del mito viviente y eficaz", no son más que pura fantasía, puesto que no tenemos ninguna prueba valedera de la existencia de mitos más vivientes y eficaces que los que conocemos en la forma narrativa; es más, como el vocablo griego *mythos* significa "narración" o "palabra", me parece que lo lógico es denegar el calificativo de "mito" a experiencias o formas culturales que no se hubiesen plasmado aún en lenguaje proposicional, y en cambio improcedente el intento de "disociar la noción de «mito» y las de «palabra», «fábula», tal como propone también Mircea Eliade, *Traité d'Histoire des Religions,* nueva ed., Payot, París, 1964, p. 349. Adviértase que en el quizá principal pasaje que Platón consagra a la crítica a la mitología tradicional, el de la *Rep.,* II, 379c y ss., se afirma la necesidad de establecer "las normas *(typoi)* según las cuales los poetas deben hablar míticamente" (o "hacer mitos", *mythologeîn*). La pregunta de Adimanto: "¿cuáles serán las normas *(typoi)* para hablar de los dioses *(perì theologías)*?" evidencia que los *typoi* a los que Platón precisa deben ajustarse los poetas para *mitholofeîn* son *typoi perì theologías.* Y dichos *typoi* son primeramente sintetizados en la siguiente fórmula: "se debe describir siempre al dios tal como es, ya sea al componer épica, lírica o tragedia". Y a continuación protesta contra las mentiras en que los poetas suelen incurrir al hablar de los dioses. Pero entonces lo ficticio o falso no es el mito en cuanto tal, ya que éste —expuesto a través de la poesía épica, lírica o trágica— puede ser válido y aceptable, si se ajusta a la realidad en su descripción. Que en estas condiciones es válido y aceptable para Platón es patente: 1) a través de la explicitación de esas condiciones en el mencionado pasaje de *Rep.,* II; 2) a través de propuestas como la efectuada en el *Fedón,* 61e, de *diaskopeîn* ("examinar" o "tratar conceptualmente"; véase nota 23 al texto) y *mythologeîn*; 3) a través del continuo recurso a mitos, en todos los diálogos de la madurez y aun de la vejez. Por eso no me parece del todo correcta la apreciación

escatológicos de Platón están siempre en función de los intereses de sus argumentaciones. Para simplificar: el mito del *Gorgias* se halla en función de la demostración de que el modo de vida del filósofo es el supremo por excelencia; el de la *República* en función de la afirmación del valor de la justicia como orden armónico perfecto; las expresiones míticas del *Fedón* concurren a la postulación de una posible superación de la muerte. Y en cada caso los mitos son coherentes con la preocupación que lleva a Platón a emplearlos, y

---

de Jaeger (*Teología*, cap. I, p. 10) de que la palabra *theología* esté designando en Platón una aproximación a lo divino por medio del *logos*, en contraste con la aproximación mítica. La ecuación *typoi mythologeîn* = *typoi perì theologías*, que acabamos de subrayar, impide a mi juicio pensar cuando menos en una nítida conceptualización de tal contraste. Por ello, en la traducción de ese pasaje de *Rep.*, II, he asimilado entre sí las formaciones verbales *logeîn* y *logía*, refiriéndolas al verbo *légein* en su sentido de "hablar". Tampoco puede residir la diferencia entre *mythos* y *lógos* en la pertenencia del primer concepto a la esfera religiosa y del segundo al plano científico. Por un lado, hay *mythoi* que no tienen que ver con la esfera religiosa, como los de Esopo, aludidos en el *Fedón*, 61b (donde el vocablo se opone a *lógos*; véase nota 21 al texto). Por otro, que puede haber *lógos* de lo divino es patente en todos los filósofos griegos; es cierto que el uso del vocablo *theología* en *Rep.*, II, 379c, como acabamos de mostrar, no alude al *lógos* en contraste con el *mythos*, sino a su referencia al "hablar" o "narrar" (y tal es seguramente el significado de *theologésantes* en *Met.*, A.3 985b y de *theológoi* en B.4 1000a); pero no menos cierto es que Platón recurre incesantemente al *lógos* para expresar sus experiencias religiosas (ver especialmente nota 27) y que la *theologiké* es para Aristóteles la "filosofía primera", la rama más importante de las "filosofías teoréticas" (*Met.*, E.1, 1026a y K.7, 1064b).

¿Cuál es entonces la diferencia entre ambos conceptos, y qué papel juegan en Platón? Tanto *mythos* como *lógos* significan "palabra", "narración", pero el uso del primer vocablo denota un cierto matiz subjetivo, una mayor referencia a la actitud del relatante (de este modo un *mythos*, aunque sea siempre palabra, puede a veces ser una "*unspoken word*" como se indica en el Liddell-Scott, y así guardada "en el corazón", como en *Od.*, IV, 676, 775-777, etcétera, puede ser silenciada: *Od.*, XIX, 505, mientras el segundo remite más a la realidad objetiva. Esto puede advertirse en las acepciones básicas del verbo correspondiente a *lógos*, *légein:* 1) recoger (p. e., *Il.*, XIII, 239); 2) contar ("enumerar", "hacer la cuenta": *Od.*, IV, 452); 3) contar ("narrar": *Od.*, XIV, 197); 4) significar (Esquilo, *Agam.*, 1.035). Estas acepciones ponen de manifiesto: a) una relación que se establece entre los objetos (se los recoge, colecciona, junta); b) una cierta delimitación estructural de los objetos que permite hacer la cuenta, ya que se cuentan unidades de la misma estructura (focas, cerdos, etc.) La narración por medio del *lógos* es entonces, en principio, una descripción de hechos, algo así como un inventario o balance (que es una de las acepciones cotidianas de *lógos* en el terreno económico) de lo acontecido. Particularmente característica es la acepción de "significar", "querer decir", ya que en ella se patentiza la conciencia de que las palabras no son la realidad, sino que aluden a ella. *Pôs légeis?* ("¿qué quieres decir?", "¿a qué te refieres?") se pregunta a menudo en los diálogos platónicos, cuando no queda suficientemente claro lo que se acaba de decir. En esta acepción, pues, se pone de relieve la referencia objetiva a veces enfática que posee el *lógos*. Pero por supuesto que objetividad y verdad no son la misma cosa, y el matiz subjetivo que sobreabunda en el mito no lo convierte forzosamente en una ficción o falsedad. El *lógos* es un intento de permanentizar la realidad que se vivencia, aprehendiéndola en esquemas conceptuales, en delimitaciones estructurales lo más precisas posible. El mito, en cambio, deja que el sujeto exprese más libremente su vivencia, sin ataduras racionales demasiado precisas (lo cual no le impide expresarse en lenguaje proposicional), reteniendo más bien el colorido del *instante* de la vivencia, en lugar de pretender darle una *fijeza permanente*, como quiere el *lógos*.

no hay por qué pedirles otra coherencia. No obstante, cabe destacar que en todos los ejemplos *la doctrina de la palingenesia implica una permanencia más allá de la vida de un individuo.* Esto nos es confirmado por el quizá único pasaje en que Platón se explicita respecto del problema sin recurrir a mito alguno, en el *Banquete* (207d-208b): "La naturaleza mortal busca, del modo que le es posible, existir siempre y ser inmortal, y el único modo en que le es posible es el de la generación, en cuanto siempre deja otro (ser) nuevo *(aei kataleípei héteron néon)* en lugar del viejo; y así dentro de este (proceso) se habla de que cada uno de los individuos vivos vive y es el mismo; por ejemplo, se dice que es el mismo desde la infancia hasta la vejez. Pero se lo llama 'el mismo' cuando en realidad nunca contiene en sí lo mismo, sino que en parte se regenera constantemente *(néos aei gignómenos),* en parte pereciendo... y es de este modo que se preserva lo mortal: no por medio del ser absolutamente lo mismo siempre, como lo divino, sino por medio del dejar, tras lo que se marcha y envejece, otro (ser) nuevo *(héteron néon),* semejante a lo que era aquél. Y es por este mecanismo, Sócrates, dijo (Diotima), que lo mortal participa de la inmortalidad". Por cierto que el mecanismo no consiste simplemente en una prolongación de la especie, ya que la generación natural no es el único tipo de creación, sino que es considerado como el grado inferior de toda una escala iniciática a la que ya hemos aludido [44], y en cuya cúspide describe Platón

---

Claro está que el *lógos* facilita en mayor grado el progreso del hombre, ya que el progreso se efectúa en general sobre la base de lo ya objetivado, que sirve de punto de referencia, de comparación, punto de apoyo para la transformación. Pero como el *lógos no contiene* la realidad a la que alude, sino que sólo *remite* a ella, exige de todos modos una *comprensión,* o sea un transitar hacia esa realidad a través del *lógos.* Y si esa comprensión no se produce, el *lógos* se vacía de su contenido, y el progreso corre el riesgo de convertirse en regresión, o, más a menudo, en un progreso puramente formal. El mito, por su parte, proporciona un intenso colorido afectivo que puede suscitar en el oyente o lector una vivencia directa e inequívoca. Ese intenso colorido afectivo suele expresarse en el mito mediante una traslación a un plano extracotidiano, que sería, por ende, fatalmente erróneo reducir al resultado de un inocente juego de la fantasía; que la mayor libertad de expresión del sujeto facilite el juego de la fantasía es cierto, pero lo decisivo es que —al menos en el verdadero mito griego— no se trata de un pasatiempo para días de lluvia o para adormecer a los niños o a los hombres-niños, sino de *un recurso para evocar el asombro, la maravilla que produce el descubrimiento de la profundidad de lo cotidiano,* y que es para Aristóteles el comienzo de la filosofía ("por eso —añade— el amante de los mitos es de algún modo filósofo, pues el mito se compone a partir de situaciones de asombro", *Met.,* A.2 982b). Platón ha recurrido como pocos filósofos griegos al *lógos,* hasta el punto de definir al filósofo o dialéctico como el que "alcanza el *lógos* de cada *ousía*" (*Rep.,* VII, 534b); pero al mismo tiempo ha tenido como ningún otro filósofo conciencia de la limitación del *lógos* (sólo nos da la "cualidad de lo real", no "el qué", afirma en la *Carta,* VII, 343e). Y de ahí que, a pesar de su propia definición de filósofo, tenga con tanta frecuencia la humildad de acudir al mito, cuando siente que la vivencia no es apresable en esquemas racionales sin menoscabo de su fuerza.

[44] Por consiguiente, la afirmación de Bury (*op. cit.,* p. 117), al comentar el pasaje 208b, de que "este punto de vista es reproducido por Aristóteles, *De Anima,* II, 4, 415a$_{20}$, y ss.", entiendo que es verdadera sólo parcialmente, ya que en ese texto Aristóteles tiene en cuenta sólo la generación natural, y de allí que

"lo divino-Bello en sí" (211e) con que allí se enfrenta el filósofo, quien de ese modo procrea "la verdadera plenitud *(areté)*... y si es posible a algún hombre, será inmortal".[45]

La leyenda de la palingenesia ofrece así a Platón la intuición de una continuidad de la existencia singular, en una transmutación en que perdura lo más valioso de ella y sólo cambia el vestuario[46]; y posibilita incluso una ganancia a base de la experiencia anterior, de modo de permitir así el acceso a la ansiada plenitud.

Palingenesia y reminiscencia: el más allá

En el *Menón* esa experiencia anterior es sintetizada diciendo que "el alma ha conocido todas las cosas" (81d), por "haberse engendrado muchas veces y haber contemplado todas las cosas de aquí y del Hades" (81c). Así, lo que habitualmente llamamos aprendizaje, *máthesis,* no es otra cosa que *anámnesis,* reminiscencia. En el *Fedón* tornamos a encontrar esta conjunción palingenesia-reminiscencia, pero la experiencia anterior que ésta implica se limita ahora a la contemplación de las "cosas-en-sí" en el Hades: dado que las "cosas" que percibimos participan de aquéllas, se les parecen, y ese parecido es el que suscita en nosotros el recuerdo de lo que conocimos antes de nacer. Al decir que "se limita ahora a la contemplación de las cosas-en-sí" no pienso en una eliminación de algún tipo de conocimiento, sino en un enfoque distinto, ya que para cada "cosa" hay una "cosa-en-sí" y por consiguiente el conocimiento de ésta es el verdadero conocimiento de la realidad de aquélla (y es el de aquélla el que provoca el recuerdo, por lo que en la vida presente tiene prioridad cronológica). Pero lo importante es que en uno y otro caso la palingenesia ha sugerido a Platón que, puesto que el ser que renace es el mismo que antes murió, ha de haber tenido la posibilidad de un contacto directo con una dimensión de la realidad que está allende la muerte: dimensión de la realidad que, en su plenitud, le es ocultada al hombre precisamente por la muerte.

---

diga que "permanece no él mismo, sino uno como él, uno no en cuanto al número, sino en cuanto a la especie".

45 En esta descripción mística, "lo Divino-Bello en sí" reviste características de algo tan absoluto e inaccesible (no hay de él *lógos* ni *epistéme,* no está "en la tierra ni en el cielo ni en ningún otro lado, sino que existe en sí y por sí junto a sí, como único", 211a-b) que justifican ampliamente la duda respecto de la posibilidad de que alguien alcance ese momento supremo.

46 En la nota 23 ya hemos aludido a la posible subyacencia del mito de la palingenesia en Parménides y su explicitación en Empédocles, a quien permite fundamentar religiosamente la teoría de la permanencia de las cuatro raíces, a través de sus múltiples disfraces. Precisamente Plutarco, en la mención más temprana que conocemos de la palabra *palingenesia* referida al alma (en *De Esu Carnium,* II, 998c), la ejemplifica con un verso que Porfirio atribuye a Empédocles (DK, 31 B 126). Dice Plutarco: "... las almas en los renacimientos *(palingenesíais)* usan cuerpos comunes, y lo que es ahora racional deviene nuevamente irracional, y de nuevo manso lo que ahora es salvaje, y la naturaleza cambia todo y muda las moradas, «vistiendo con un ropaje ajeno de carne»".

Por cierto que en las creencias populares primitivas sobre las que se ha montado la concepción más filosófica de la palingenesia, esa dimensión de la realidad allende la muerte no era tan luminosa como la concibe Platón: inclusive al hombre culto de hoy en día, en la medida que es receptivo a ella, le suele producir escalofríos [47]; y la imaginación primitiva solía representarla con figuras siniestras, más animales o monstruosas que humanas. Tanta fuerza vivencial tenía esa imaginería religiosa, que la mitología homérica fracasó en su intento de suprimirla lisa y llanamente (y de suprimir así también la idea de la continuidad de la vida tras la muerte [48], aunque tuvo éxito en su esfuerzo por llevar al primer plano los dioses olímpicos, antropomórficos, y —tal vez por lo mismo— más humanos. Esos dioses —aunque representados corpóreos y con pasiones y caprichos tan ciegos e insignificantes como los humanos— eran concebidos como hombres perfectos, y, en cuanto tales, "inmortales". Pero además su aparente politeísmo era en realidad un policromismo que desplegaba las facetas de la realidad: cada dios olímpico detentaba en Grecia alguna fuerza del cosmos o de la actividad humana. En ese sentido, al que aquí sólo podemos aludir, las Ideas platónicas son en cierto modo la cristalización filosófica más acabada del panteón olímpico. Claro que Platón recoge y sintetiza, en este punto como en otros, las más encontradas concepciones, y así *su más-allá-de-la-muerte incluye tanto la luminosidad olímpica cuanto la terrorífica imagen primitiva del mundo de los muertos* (ya en la *Teogonía* hallamos una integración que en realidad desembocaba rápidamente en un conflicto, en el que los olímpicos vencían y encadenaban en el Tártaro a sus tenebrosos oponentes). El esquema de la justicia retributiva, con sus premios y castigos, lo ayudó a realizar ese sincretismo: *la zona luminosa era visitada por los justos, la tenebrosa por los pecadores,* como se ve sobre todo en el mito escatológico de la *República.* Naturalmente que la zona que cuenta para el conocimiento de la realidad es para Platón la luminosa, ya que es hacia ella adonde tienden y deben tender las "cosas" para ser realmente: la otra zona juega en el *Fedón* sólo éticamente, como ejemplificación del futuro negativo que aguarda al hombre injusto; y a lo sumo, desde el punto de vista metafísico, representa una concentración de lo irracional que aqueja a la humanidad, una suerte de "no-ser" escatológico.[49]

[47] Cf. W. F. Otto, *Die Manen oder von der Urformen des Totenglaubens* (Wiss Buchges, Darmstadt, 1962, 3ª ed. reprod. fotom. de la 2ª de 1958), p. 103 y ss.

[48] El canto XI de la *Odisea*, que, mediante un artificio poético muestra al lector el Hades, prescinde de toda la imaginería de demonios y monstruos: presenta sólo a hombres muertos —a los cuales el artificio permite hablar por un momento—, que se quejan de no tener ya vida alguna. Me he detenido en el examen de ese tema en *El concepto de alma en Homero,* editado en 1967 por la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires.

[49] Para una interpretación de la evolución que, posteriormente al *Fedón,* experimentó Platón respecto de la esfera de lo irracional, véase E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational* (3ª impr. University of California Press, Berkeley

De que todo esto es un mito en el cual Platón no creía a pie juntillas, no puede caber dudas. Pero tampoco puede caber dudas de que creía en alguna intuición o intuiciones básicas que hallaba allí y que consideraba verdaderas. En la desmitologización de la palingenesia platónica se ha presentado a veces la reminiscencia como una genial anticipación de la moderna noción de lo *a priori* [50]: nuestro verdadero conocimiento es fundamentalmente independiente de la experiencia sensible; e indudablemente en el mito de la palingenesia tenemos un precioso antecedente de esa concepción. Pero también tenemos algo más, ya que nos es patente que Platón creía o luchaba por creer en la perduración de la vida. Así, en la idea de *anámnesis* hay una inequívoca referencia al pasado, que creo debe ser preservada por toda desmitologización que se haga (teniendo en cuenta que el moderno concepto de *a priori* no significa "con anterioridad" cronológica a la experiencia sensible —de hecho ningún apriorista, empezando por Kant, admitiría conocimiento alguno anterior a la experiencia—, sino "con anterioridad lógica", es decir, independientemente de la experiencia).

Resulta difícil, por cierto, aceptar que Platón haya profesado seriamente la creencia en estancias alternadas en el Hades, en las que el alma aprovechara la ocasión para echarles una ojeada a las Ideas, olvidándose de ello al nacer y acordándose luego a propósito de cada "cosa" parecida a su correspondiente Idea. Pero Platón entiende que, de alguna manera —que no puede precisar en conceptos, por lo cual la formula míticamente—, el contacto con las "cosas-en-sí" arraiga en el pasado (no en un paradigmático pasado de perfección [51], ya que, si hay una plenitud humana posible, es proyectada escatológicamente hacia el futuro). Esto se advierte mejor en la afirmación del *Menón* de que el alma ha de "haberse engendrado muchas veces y haber contemplado todas las cosas de aquí y del Hades", porque allí la concepción se nos presenta en un estadio más rudimentario y menos elaborado que en el *Fedón*. La experiencia religiosa, dirigida a la actual *presencia* de lo divino en las cosas, tiene un claro signo de *futuro*, en cuanto lo divino rebasa a la cosa y se presenta como una

and Los Angeles, 1959; hay trad. esp. de M. Araujo, *Los griegos y lo irracional*, Rev. de Occidente, Madrid, cap. VII, "Plato, the Irrational Soul and the Inherited Conglomerated", esp. p. 213 y ss.

[50] P. e. J. Moreau, *La construction de l'idéalisme platonicien* (Boivin, París, 1939), esp. p. 372, y K. Hildebrandt, *Platon, Logos und Mythos* (W. de Gruyter, 2ª ed., Berlín, 1959), pp. 144-145 y p. 164 y ss. Cf. la distinta concepción de N. Hartmann en "Das Problem des Apriorismus in der platonischen Philosophie", ensayo de 1935 incluido en los mencionados *Kleinere Schriften*, II, p. 48 y ss.

[51] Como parece suponer M. Eliade en *Le Mythe de l'Eternel Retour* (Gallimard, París, 1949; hay trad. esp.: *"El mito del eterno retorno"*), p. 63 y ss. ("Les mythes et l'Histoire") y en forma más radical y amplia K. Popper, *The Open Society and its Enemies* (Routledge, Londres, 1963; reimpr. de la 4ª ed. de 1962; vol. I, *Plato*; hay trad. esp. de E. Loedel, de la 21 ed. de 1950, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Bs. As., 1957).

meta, pero también guarda un fuerte sabor de *pasado*, porque se ve claro que *eso divino viene desde lejos*, tiene que estar desde hace mucho tiempo haciendo de fuente de la cosa. Es más, sentimos que es un viejo conocido nuestro, al que habíamos olvidado (algo así como el que se nos presenta en la Biblia: "Yo soy el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob", *Éxodo*, 3, 6, del que quiere hacernos recordar Jesús en Mateo, 22, 31-32, donde hace la cita en respuesta a una pregunta sobre la resurrección, y añade: "No es Dios de muertos, sino de vivos"). Y así, a la vez que Platón se maravilla de la eternidad de lo divino, tiene la oscura conciencia de que su experiencia presente continúa o renueva otras anteriores —y así siente que "lo más valioso" que hay en él es de algún modo más antiguo que la existencia actual—, y sólo se lamenta de la fragilidad de la memoria de ese ser que, viviendo tanto y aprendiendo tanto, se olvida y vuelve a olvidarse. Se queja, en suma, de la "debilidad humana" (107b), de la caducidad de sus experiencias supremas, y aspira a superar alguna vez esa caducidad en la plenitud definitiva.

Y si tuviera que dar cuenta, aventurando hipótesis, acerca de las motivaciones subjetivas que han movido a Platón a crear este mito de la *anámnesis*, o, si se prefiere, acerca de la índole de la concreta experiencia religiosa en que se le presentó esto con mayor claridad y con intensidad suficiente para conferirle posteriormente una validez universal, arriesgaría la opinión de que en todo ello ha jugado un papel decisivo la muerte de Sócrates. Quizá no tanto en el primer momento —y por eso no fue entonces cuando la describió por escrito—, ya que en ese instante quedó apabullado por la magnitud del acontecimiento, y sólo atinó acaso a caer extasiado ante la vivencia del paradigma que, como hemos dicho más arriba, asumió Sócrates durante su vida y su identificación con el cual reveló a sus discípulos sobre todo al morir. Semejante paradigma, si era verdadero paradigma, si no era una perspectiva relativa, sino un módulo absoluto como el que predicaba continuamente Sócrates, no podía morir, no podía quedar condenado a un recuerdo que se volatilizaba día a día en la fragilidad de la memoria. Pero en las visitas a Italia y Sicilia tras la muerte de Sócrates, a través del contacto con religiones iniciáticas remozadas y con la doctrina de la palingenesia, Platón había adquirido la certeza de que no era justo el homérico epíteto de la muerte, "la que todo lo termina". Pero entonces, si la muerte no lo terminaba todo, las cosas cambiaban radicalmente: la muerte de Sócrates no aniquilaba el paradigma ni dejaba sólo recuerdos que se esfumaban con el tiempo; por el contrario, *consolidaba el paradigma* y *solidificaba el recuerdo*. A la primera parte de esta conclusión está ligada indudablemente la doctrina de los paradigmas divinos, las Ideas; a la segunda, la doctrina de la *anámnesis*.

Las estadías en el Hades

Ciertamente, no puedo tomar como que haya sido verdad para

Platón 1) la remisión de un contacto del hombre con lo divino a estadías en otro mundo entre cada muerte y el respectivo renacimiento, ni tampoco 2) la existencia misma de dos mundos separados.

1) *Una contemplación "cara a cara" de lo divino no le ha sido dada hasta ahora nunca al hombre,* y, cuando es postulada por la esperanza de Platón, ya hemos dicho que se la sitúa en un final definitivo. La fábula de la contemplación de las Ideas en el Hades en estancias transitorias del alma allí, si posee un simbolismo propio, se me ocurre que no puede ser otro que el de significar precisamente lo transitorio de los contactos con lo divino, *la caducidad de las experiencias supremas* a que me he referido; de ahí la mención del "olvido" tras la "contemplación".

Esta interpretación, que nos permitiría trasladar incluso a la vida de un individuo esa sucesión de experiencias efímeras (aunque creo que Platón piensa más bien en la historia humana, a la cual se refiere explícitamente en el libro III de las *Leyes*), no altera, por cierto, la postulación de una perduración de la vida más allá de la muerte natural; pero *desvinculada filosóficamente lo que en el mito aparece literalmente conectado: la muerte y nacimiento naturales con el conocimiento supremo.* La única conexión sería entonces la que hemos apuntado más arriba, a saber, que se trata de un conocimiento de una dimensión de la realidad que está por encima o por debajo —por detrás— de la muerte fenoménica.[52]

El problema del dualismo de mundos

2) La existencia de dos mundos separados aparece postulada también al margen del mito, al menos al margen de relatos que Platón mismo considera míticos. Esta postulación filosófica adopta básicamente tres formulaciones: I) la de una distinción ontológica entre "dos tipos de cosas"; II) la de la diferencia que media entre un modelo y sus copias, y III) la de una acentuación de la distancia entre las "cosas" y las "cosas-en-sí" por medio de la palabra *khorís* ("separadamente de") o *pará* ("fuera de"). La primera constituye básicamente, a mi entender, una formulación de tipo lingüístico[53] realizada con un propósito didáctico, cual es el de enfatizar dos aspectos de la realidad que filósofos anteriores —Platón cita el caso de Anaxágoras— aún no discernían. La relación "historia-sentido" constituye el horizonte que tenía Platón delante de su vista al despertar mismo de su vocación filosófica, y, frente a la confusión y profanación reinantes, le interesaba distinguir con la máxima claridad, por un lado, el vértigo de las "cosas" que vemos mudar caóti-

[52] El conocimiento de "Dios, la Idea misma de la Vida y cualquier otra cosa que sea inmortal", como dice en 106d; más tarde, en el *Timeo*, 31b, lo divino paradigmático será llamado lisa y llanamente "el Viviente absoluto".

[53] Cf. nota 28.

camente, y por otro, *lo divino*, que no sólo confiere sentido a aquel devenir, sino que se constituye en su verdadera realidad. Pero tomar como realidades autónomas y separadas cada uno de los dos términos del esquema, en principio es algo semejante a creer que un corazón existe separadamente del cuerpo por el hecho de que un profesor o un libro de anatomía nos lo presentan aislado del resto. La segunda formulación no se encuentra en el *Fedón* en esos términos, aunque la postulación de las Ideas como meta de las aspiraciones de las "cosas" y sobre todo del hombre, de algún modo la implican. Sobre este aspecto —que es seguramente el fundamental en la teoría de las Ideas, y al que hemos aludido al hablar de lo divino como presencia, como pasado y como futuro— volveremos en seguida. En cuanto a la tercera, entiendo que cuando Platón habla de la realidad suprema como "fuera de" (*Fedón*, 74a) las "cosas", "separadamente de" (*Parménides*, 30b-c) ellas, significan con tales vocablos la distancia que él siente que separa a las "cosas" en su existencia actual, de lo que es para él la verdadera realidad de éstas. El *khorismós* que Aristóteles reprocha a Platón yo diría que es el reproche de un pensador "realista" a otro "idealista", tomando ambas calificaciones en el sentido vulgar antes que en el semifilosófico que se le suele otorgar. Pues, como bien lo caracteriza Jaeger, Aristóteles era un hombre que sabía adecuarse a las circunstancias de su época [54]; Platón, en cambio, era un disconforme. Para Aristóteles, entonces, lo mejor para cada cosa es lo que ya es al estar hecha, al recibir el nombre que recibe, y que supone que ya ha alcanzado la plenitud de la forma ("forma" es el significado que toma *eîdos* en Aristóteles). Esto y no otra cosa es a mi entender lo que quiere decir que el *eîdos* para Aristóteles se encuentra *en* la "cosa". En cuanto a Platón, imbuido de un misticismo revolucionario que lo lleva a querer cambiar todo, ¡cómo va a aceptar que el *eîdos* esté *ya* en la "cosa"! Está a mil leguas, aunque su optimismo en general lo induce a pensar que se alcanzará; el prudente Aristóteles piensa que no: esto "separado" *(khoristón)*, nos dice, "no sería algo realizable, asequible al hombre" (*Ética a Nicómaco*, I, 6, 1096b 32). En tales condiciones es completamente lógico que Aristóteles nos diga que "participar" "no significa nada" y usar esa palabra equivale, a lo sumo, a "decir metáforas poéticas" (*Met.*, A, 9, 991a-992a).

Pero es para mí una lamentable simplificación el sostener que estamos frente a una dualidad ontológica, a una "hipóstasis" de las Ideas. Si se tratara de dos mundos separados, ¿qué sentido podría tener hablar de una "presencia" de lo divino en las "cosas"? En este punto suele contraponerse una inmanencia de las Ideas —las Ideas "en nosotros", como dice el mismo Platón en 102d, o "Ideas-copias", como las denominan críticos modernos como Bluck— a la trascendencia de las mismas. Pero esa esquematización "trascendencia-inmanencia" sólo ayuda quizá a los efectos pedagógicos, y también puede

[54] Jaeger, *Aristóteles,* cap. V, p. 134 y ss., esp. 142-145.

ciertamente producir confusión —sobre todo si se hace un uso tan espacial del concepto de trascendencia— porque está bien claro en el *Fedón*, me parece, que *la Idea "en nosotros" denota el estadio de participación alcanzado, y la Idea "en la naturaleza" (la-cosa-en-sí) significa la instancia de plenitud*, distante ciertamente en tanto meta de los esfuerzos humanos, pero no situada por eso en otra parte.

Si tomamos el mito al pie de la letra en este tópico y explicamos el conocimiento de las Ideas como recuerdo de nuestra estadía en el otro mundo antes de nacer, ¿cómo hemos de explicar la *semejanza* real de las "cosas" que percibimos con las Ideas, y que es lo que posibilita el recuerdo de éstas (74-c - 77a)? ¿Acaso diciendo que todas las "cosas" han estado en el más allá? Eso sería absurdo —especialmente en el caso de "cosas" inanimadas, como los leños, piedras, etc.—, y la misma jerarquía de "causas" que ostentan las Ideas muestra que la "presencia" deriva de ellas; algún contacto efectivo entre Ideas y "cosas" se da y ha tenido que darse desde el vamos, para que podamos explicarnos esa presencia.[55]

La dirección del devenir universal

La afirmación repetida de que las "cosas" "quieren" (74d), "aspiran" (75a), "desean" (75b) ser como las Ideas correspondientes, no puede pasar sin más como una simple metáfora: no se trata, por supuesto, de que Platón adjudique inteligencia y voluntad a las "cosas"; pero dichos vocablos contribuyen a plasmar la imagen de un desenvolvimiento cósmico de un cierto modo "inteligente" (lo cual, por otra parte, nos dice Platón que era lo que estaba buscando cuando leyó a Anaxágoras; y lo hallamos presentado como tesis explícita en el *Timeo* y en *Leyes*, X). Ese modo "inteligente" se traduce en la mayor o menor "participación" en la Idea, o, lo que es lo mismo, en la mayor o menor "presencia" de la Idea en la "cosa". Si los vocablos "querer", "aspirar", "desear" son metafóricos, es sólo en cuanto en las "cosas" no-humanas la "participación" y la "presencia" se dan sin conciencia, pero eso en nada oscurece las referencias de

[55] En el *Timeo,* Platón recurrirá al mito del demiurgo, quien configura las cosas según el modelo divino. Pero nótese que en 29e se dice que el demiurgo "quiso que todas las cosas fueran lo más semejante posibles *a él*", y en 46e llama *demiourgoi* a las "causas primeras", lo cual nos muestra que estamos en presencia de una personificación mitológica de las Ideas. Esto no impide que, a la vez, el demiurgo sea una personificación del Alma del mundo, como ha demostrado W. Theiler (*Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristóteles,* O. Füssli, Zürich - Leipzig, 1925, p. 69 y ss.) y señala también Festugière (*La révélation d'Hermès Trismégiste, II, Le Dieu Cosmique,* 3ª ed., J. Gabalda, París, 1949, p. 104 y ss.). La ecuación que obtenemos de ese modo nos presentaría al Alma del Mundo como la divinidad en tanto se halla encarnada en el mundo, impulsándolo, así como las Ideas serían la divinidad en tanto perfección ontológica. Cf. W. J. Verdenius, "Platons Gottesbegriff", en *La notion du divin depuis Homère jusqu'à Platon,* Entretiens F. Hard I, Vandoeuvres - Ginebra, 1952, esp. pp. 248-251.

una dirección hacia la plenitud, dirección que —en el mismo grado metafísico— es, repetimos, en cierto modo "inteligente".

Ahora bien, si las Ideas no existen en otro mundo, ¿existen sólo en este mundo del modo imperfecto que comporta su presencia en las "cosas"? Las Ideas, en tanto plenitud, en tanto perfección, ¿no son otra cosa que ideales que la mente humana concibe para sí misma y para todo el universo[56]? Pienso que hablar de "ideales" que la mente humana "concibe" no sería más que otra manera gráfica de hablar, pero que, si se termina allí, lleva a correr el riesgo de vaciar la filosofía platónica de la riqueza de su contenido, ya que un "ideal" —por elevado que sea— es, en el léxico moderno, sólo algo que concebimos o nos proponemos que se dé en el futuro, pero que actualmente no tiene realidad fuera de nuestra mente. Y el caso es que la Idea platónica, la "cosa-en-sí", lo divino, ya lo hemos dicho, *viene desde lejos:* no es un proyecto futuro, sino que se halla ya en el mismísimo comienzo de las cosas, y así se lo dicta a Platón su vivencia religiosa, vivencia en la que a la vez lo divino se presenta existiendo "al máximo" (*málista* es el término griego). Sólo cabe considerarlo como "ideal" en cuanto meta de nuestros afanes, y a condición de no restarle un ápice de su existencia presente. Pero ¿en qué sentido existe aquí y ahora lo divino con su perfección y su plenitud? Creo que en este punto es donde resulta más difícil hacer claridad, porque, me parece, es allí donde Platón tenía menos claridad, y no es cuestión de que, sintiéndonos tan confundidos en el vértigo de nuestros días, le fabriquemos a Platón una claridad esquemática, sobre la base de que era un genio excepcional que vivió en el dorado pasado de la Grecia clásica.

Tratando, pues, de interpretar el pensamiento platónico —desde el fondo mismo de sus elementos míticos y especulativos— de la forma menos esquemática posible, retorno al uso de Platón de la tesis parmenídea del "ser" como presencia ininterrumpida (particularizado, por Platón, en las *ousíai*). "Nunca existió, ni existirá, puesto que existe *ahora*", argumentaba Parménides (fr. 8, 5). En el *Timeo,* al distinguir Platón una vez más los dos planos de la realidad, considera al "tiempo" como una imperfecta semejanza del mundo respecto de la "eternidad" de su paradigma divino: el "existió" y el "existirá" son instancias que corresponden al "tiempo" mas no "a la *ousía eterna*", por lo cual, si habláramos correctamente, sólo diríamos que "existe" (37a-b). La temporalidad, por consiguiente, se aplica a la caducidad de nuestras vivencias, mas no al supremo objeto de éstas. Pero por *fugaz* que sea nuestra vivencia religiosa, si es auténtica, capta lo *permanente* de su objeto (que es lo que permite presentir que viene *desde lejos* y va *hacia lo lejos,* constituyendo el "desde" y el "hacia" formulaciones propias de nuestra temporalidad, propias de la "debilidad humana"). Permite así al filósofo la "contemplación de la

[56] Cf. J. Stenzel, *Studien,* p. 15, *Sed contra,* Bluck, *Ph.,* pp. 184-186.

totalidad del tiempo", hasta el punto de no "parecerle algo importante el transcurso de la vida humana" ni considerar "algo tremendo la muerte" (*Rep.*, VI, 486a-b).[57] Por consiguiente, interpreto que la perfección y la plenitud con que aquí y ahora se nos muestra lo divino consiste fundamentalmente en su carácter de "eternidad", de *presencia permanente,* que nos permite remontarlo —para atrás y para adelante— más allá de la instancia actual. Ya desde el comienzo —en la medida que quepa hablar de "comienzo"—, lo divino ha actuado como motor de las cosas, y ese rasgo de fuente inagotable le permite a Platón concebir que se trata de un motor que conduce todas las cosas hacia su plenitud (*Leyes*, X, 897b). Vale decir, considero que la perfección que Platón adjudica a cada *ousía* en su actual configuración particular no debe ser tomada literalmente como postulación de una "cosa-en-sí" perfecta ya mismo en su existir peculiar; ni tampoco como mera proyección hacia el futuro en tanto "ideal": *aquí y ahora la ousía es perfecta,* a) en tanto ostenta una *permanencia* que contrasta con la caducidad ofrecida a la experiencia sensorial; permanencia que presenta la *ousía* como fuente y motor de la realidad; b) en tanto es *buena,* o sea en cuanto transparenta una dirección ascendente, que permite vislumbrar un futuro de plenitud. (En otras palabras —no ya platónicas—, diría que la *ousía* no implica una perfección estática, acabada, sino una perfección dinámica, creciente.)

Claro que, si interpreto que Platón no ha ubicado las Ideas en un más allá, sino en un mundo único, que es el mundo en que vivimos, no paso por alto que, aun así, lo divino sigue siendo "lo otro" (en el *Fedón*, 74a, lo dice explícitamente: "lo Igual-en-sí" es "algo otro —*héterón ti*—, fuera de todas las cosas [iguales]"). Pero, y aunque esta alteridad de lo divino adopta a veces la figura del amo o propietario enajenantes respecto de sus esclavos o propiedades (62d, 63c, 80a), entiendo que es afirmada para destacar, en momentos de honda confusión y descreimiento, que *la realidad tiene un fundamento,* que todas las cosas tienen un sentido que se eleva netamente por sobre ellas. Así, leemos en la *República* (V, 476a), a propósito de las diversas Ideas: "Cada una, en sí misma, es una, pero, al manifestarse por todos lados en asociación con los actos y los cuerpos entre sí, cada una parece múltiple". Aquí *lo aparente no es la aso-*

[57] J. Adam (*The Republic of Plato,* vol. II, p. 5), B. Jowett - L. Campbell (*Plato's Republic,* vol. III, p. 266) y E. Chambry (*La République,* en *Platon. Oeuvres Complètes,* t. VII, 1ère. partie, "Les Belles Lettres", París, 1946, p. 104, n. 1) coinciden en hallar un paralelo de este pasaje en el *Teeteto,* 173e, donde se enfatiza la visión de la totalidad que caracteriza al filósofo. Añadamos que en ese mismo diálogo, en 174e ("habituado a mirar a la tierra en su conjunto", al filósofo le parecen una insignificancia todas las posesiones de un terrateniente) y en 175a (cuando oye loas a la prosapia, la nobleza transmitida a través de siete generaciones, le resulta algo propio de "incapaces de mirar al todo siempre") se ejemplifica dicha visión en el plano espacial y en el temporal. En las *Leyes* el sentimiento de la pequeñez del individuo en la totalidad cósmica es exacerbado al máximo: "te olvidas que todo devenir se produce para que la vida del Todo tenga una permanente existencia feliz; no se produce para ti, sino tú para él [para el Todo]" (X, 903c).

ciación con las "cosas"— sería incongruente interpretarlo así, ya que entonces también sería aparente la asociación de las Ideas entre sí—, *sino sólo el carácter de multiplicidad que tal asociación ofrece a la experiencia sensorial.* La asociación de las Ideas con las "cosas", pues, es bien real; por lo cual, a la inversa, la consideración de lo contrario, o sea de "cada una [de las ideas] en sí misma", es sólo una abstracción que facilita la comprensión de la dimensión fundamental de la realidad.

El alma como participación

Finalmente: si la dirección cósmica —en cierto modo "inteligente", para repetir nuestras propias palabras—, delatada en el hecho de que las "cosas" "quieren", "aspiran", "desean" ser como las Ideas, significa en sí misma la continuidad entre los dos planos distinguidos en la realidad ("colma el vacío de manera que el todo esté unido consigo mismo", *Banquete,* 202e), en el *Fedón* parece claro que es el alma humana quien puede asumir mejor esta dirección y asegurar una verdadera continuidad. Las demás "cosas", en efecto, "se quedan cortas", "les falta algo" para llegar (74a - 75b). El alma humana, en cambio, al autoexaminarse, descubre que en sus propias entrañas resplandece la Vida, y no, por cierto, de una manera circunstancial y fortuita, sino necesariamente a su misma naturaleza. Y en este descubrimiento, a la vez que en el descubrimiento de la fuerza divina que se halla ínsita en toda la realidad, descubre también su capacidad excepcional de "tomar contacto" *(háptesthai)* con la Verdad. Tan excepcional, que Platón llega a considerar que *el alma humana se asemeja más a lo divino que a lo humano* (80a-b), y si habla de que el alma "se presenta" en el cuerpo y "se apodera" de él (105c-d), usando las mismas expresiones con que en el mismo pasaje se refiere a la presencia de las Ideas en las "cosas", es patente que no se trata de una equiparación de ambos tipos de presencia: en realidad, la *presencia del alma en el cuerpo significa más que la presencia de la Idea en una "cosa".*[58] La presencia de la Idea en las "cosas" correspondientes, en efecto, implica un cierto estado de participación alcanzado, pero que de todos modos denota —más en unos casos, menos en otros— que "se quedan cortas", que "les falta algo". Por el contrario, la presencia del alma en el cuerpo no es apreciada por Platón respecto de la posible participación del cuerpo, deficiente o no, sino que pasa a significar *la participación misma*; y, por cierto, la posibilidad de una participación cada vez mayor, y alguna vez plena.

No se corre riesgo alguno si se afirma que las únicas "cosas de

[58] Por consiguiente, en este importante punto estoy en desacuerdo tanto con posiciones, como la de Burnet (*Ph.*, p. 115), quien considera puramente metafórico el estilo de Platón y rechaza la asimilación del alma al nivel de las Ideas, cuanto con tesis como la de Hackforth (*Ph.*, pp. 162-163), según la cual el alma es aquí una Idea "inmanente".

aquí", "de aquí abajo" a las cuales Platón jamás aceptaría asignar una correspondiente "cosa-en-sí" en la que participaran, son el "cuerpo" y el "alma": el alma, porque indica la participación misma y la posibilidad de participación plena; el cuerpo, porque simboliza lo que actualmente obstaculiza a dicha participación.[59]

¿Participación de qué, entonces, ya que no es del cuerpo, y, por otra parte, el alma humana se asemeja más a lo divino que a lo humano? Yo diría —saliéndome del texto del *Fedón*, por supuesto—: participación cósmica. Y concluiría: en el hombre se está jugando, para Platón, la suerte del universo entero; y la concepción del Alma del Mundo, que sustenta en su vejez, constituye una transferencia al conjunto de la naturaleza de la función que durante la mayor parte de su vida ha sentido que correspondía al hombre.[60]

[59] Ciertamente, en el pasaje del *Banquete* (208b) que hemos citado más arriba, Platón alude al "mecanismo" por el cual "lo mortal participa de la inmortalidad, tanto el cuerpo como lo demás", pero esto no contradice la afirmación que acabamos de hacer, ya que el uso de los vocablos "cuerpo" y "alma" es totalmente distinto en el *Fedón* y en el *Banquete*: en este último diálogo el cuerpo es considerado como lo estrictamente físico que hay en el hombre (sus partes son las carnes, huesos, sangre, etc., mientras que las opiniones, deseos, placeres, penas, temores —que en el *Fedón* son originados en el cuerpo— son atribuidas al "alma"); y el "alma", a diferencia del *Fedón*, es presentada no menos compuesta y mudable que el "cuerpo". Porque el papel que en el *Fedón* desempeña el "alma" —o sea, según nuestra interpretación, el de asumir la esencia de la participación— es representado en el *Banquete* por el "amor". En este segundo diálogo la participación se presenta, ante todo, como procreación en distintos niveles, tanto corporales como anímicos. Ya L. Robin, en uno de sus primeros trabajos (*La Théorie Platonicienne de l'Amour,* nueva edición con prefacio de P.-M. Schuhl, Presses Universitaires, París, 1964, p. 115 y ss.), hace notar que la "función mediadora que Platón atribuye al Amor es también la que da al Alma", aunque se apoya más bien en la concepción del alma del *Fedro* que en la del *Fedón*.

[60] Véase nota 55. En las *Leyes,* X, 904b-c. dice Platón que queda "librada a la voluntad de cada uno de nosotros la responsabilidad de devenir de tal o cual manera; en efecto, según como se desea y como sea nuestra alma, es que en cada ocasión cada uno de nosotros deviene tal la mayoría de las veces", aunque en seguida se aclara que esto sucede "según el orden y ley del destino". Y en el libro VII (803b-c) ha apuntado: "Los asuntos humanos no son dignos de mucho esfuerzo; aunque es necesario esforzarse, lo cual no es algo afortunado ... Dios es digno de todo esfuerzo bienaventurado, en tanto que el hombre, como hemos dicho, no es más que una marioneta para ser manejada por Dios, y esto es realmente lo mejor que puede sucederle".

FEDÓN O DEL ALMA

ADVERTENCIAS GENERALES SOBRE LA TRADUCCIÓN

I) Las palabras que en la traducción se hallan encerradas entre corchetes no figuran en el texto original, y su inclusión en la misma responde al propósito de ayudar a su comprensión. El uso de tales corchetes, empero, ha sido restringido a los casos en que, merced a las palabras añadidas, la traducción resultara muy libre o diera lugar a una interpretación escogida entre varias posibles.

II) Los números —con letras adjuntas— colocados al margen del texto, corresponden a las páginas de la edición de Henri Estienne (Stephanus), publicada en París en 1578, de acuerdo con la cual se hacen ordinariamente las citas.

III) Los títulos de los capítulos y de sus subdivisiones no pertenecen al texto griego (el único seguramente original es el del *Fedón*, ya que así lo cita Aristóteles; el subtítulo "Del alma", puede también provenir de Platón, o al menos de los primeros tiempos de la Academia [1]), sino que han sido puestos por el traductor para facilitar la lectura. Buena parte de ellos corresponde a la división adoptada por Burnet, y seguida, total o parcialmente, por otros editores ingleses, como Bluck y Hackforth.

IV) Igualmente se ha colocado, al comienzo de cada capítulo, un resumen interpretativo del mismo, con el fin de que sirva de guía al lector profano y de sintetizar nuestra interpretación en cada caso.

[1] En la *Carta,* XIII (363a) —cuya autenticidad es aceptada por numerosos críticos modernos— se menciona el diálogo de Cebes y Simmias con Sócrates *en tôi perì psykhês lógoi,* refiriéndose claramente al *Fedón*. Según como se entienda la frase, *perì psykhês* ("acerca del alma") denota un segundo título de la obra, o bien implica una mera referencia temática que ha dado origen, ya en la antigüedad, a emplearla como subtítulo. Sobre este problema puede consultarse el artículo de R. G. Hoerber, "Thrasylus' Platonic canon and the Double Titles", en revista *Phromesis,* 1967, pp. 10 y ss.

I

PRÓLOGO

(57a - 60b)

La escena está situada en Flius, ciudad al noreste del Peloponeso, donde vive Equécrates. Éste pide a Fedón que le relate los pormenores del último día de Sócrates, condenado a muerte, en la cárcel de Atenas. La ejecución de la sentencia, cuenta Fedón, se ha visto postergada a la espera del regreso de los peregrinos que van anualmente a Delos, ya que durante la peregrinación no se realizan ejecuciones. Fedón nombra a los amigos de Sócrates presentes en aquella oportunidad, así como describe sus estados anímicos, en los que se combinaba el placer de la conversación con el dolor por la muerte inminente.

Equécrates: —¿Estabas junto a Sócrates tú mismo aquel día en 57a
que bebió el veneno en la prisión, o alguien te contó [lo que pasó]?

Fedón: —Yo mismo, Equécrates.

Equécrates: —Y bien, ¿de qué cosas habló antes de su muerte, y cómo murió? Me gustaría, en efecto, oír tal relato; por lo demás, ningún ciudadano de Flius acostumbra visitar Atenas en la actualidad,
ni tampoco ha venido de allí extranjero alguno que pudiera relatar- b
nos algo digno de fe acerca de tales cosas, como no fuera que murió después de beber veneno; del resto no se nos ha podido decir nada.

Fedón: —Entonces, ¿tampoco se han enterado ustedes del modo 58a
en que se desarrollaron los sucesos que rodearon al juicio?

Equécrates: —Sí, eso nos lo relataron, y nos asombramos de que, según parece, muriera tanto tiempo después de haber tenido lugar el juicio. ¿Cómo fue esto, Fedón?

Fedón: —Le sucedió algo casual, Equécrates, pues ocurrió que la víspera del juicio fue coronada la popa del navío que los atenienses acostumbran a enviar a Delos.

Equécrates: —¿Y qué navío es éste?

Fedón: —Se trata del navío en el cual, según cuentan los atenienses, partió hacia Creta Teseo, a la cabeza de aquellos dos grupos

b de siete adolescentes; en esa ocasión los salvó, y a la vez se salvó él
mismo.[2] Pues bien, se dice que en tales circunstancias habían hecho
a Apolo la promesa de que, si se salvaban, le retribuirían enviando a
Delos anualmente una misión en peregrinación [3] y en efecto, la man-
dan al dios todos los años, ininterrumpidamente desde entonces hasta
ahora. Ahora bien, una vez que comienzan la peregrinación, rige
para los atenienses el precepto [4] de no efectuar ninguna ejecución
ordenada por los poderes públicos, de modo de mantener pura [5] la
ciudad hasta que el navío llegue a Delos y regrese nuevamente. Esto
toma a veces mucho tiempo, cuando se da el caso de que los vientos
c les son contrarios. Por lo demás, la peregrinación comienza cuando
el sacerdote de Apolo ha coronado la popa del navío; y esto sucedió,
como te digo, la víspera del juicio. Por este motivo Sócrates pasó
tanto tiempo en la prisión entre el juicio y la muerte.

Equécrates: —Bueno, pero en lo que se refiere a la muerte misma,
Fedón, ¿qué se dijo y se hizo, y quiénes de sus compañeros [6] estuvieron

[2] Según el mito —que conocemos gracias a Plutarco (*Vidas paralelas, Teseo,* XV y ss.)—, Minos, rey de Creta, para vengar la muerte de su hijo Androgeo, obligaba a los atenienses a enviarle cada nueve años un tributo de siete doncellas y siete mancebos para ser devorados por el Minotauro. En el tercer envío de esta índole iba Teseo, quien, con la ayuda de Ariadna, logró matar al Minotauro y poner fin a estos sacrificios. Sobre la forzada interpretación de K. Dorter sobre este mito en el presente diálogo, véase la nota 6 a la Introducción.

[3] La palabra griega que traducimos por "misión en peregrinación" es *theoría,* que de sus implicancias de expectativa ante la divinidad ha pasado en Platón al significado más filosófico de "contemplación", para intelectualizarse posteriormente en su transliteración "teoría".

[4] Traducimos con el un tanto indeterminado vocablo "precepto" la palabra griega *nómos,* que significa tanto "ley" como "costumbre". Resulta difícil saber, en efecto, si existía una disposición jurídica al respecto, pero lo que es seguro es que para los atenienses tenía esta costumbre una plena validez; dado el carácter legendario de la cuestión que es objeto del presente *nómos,* éste, presumiblemente, es antiguo. Y nosotros sabemos, por un discurso atribuido a Lisias en el año 399 a. C. contra Nicómaco, que este último personaje había sido encargado desde el 403 de transcribir —revisando y actualizando— las leyes *(nómoi)* de Solón concernientes a los sacrificios (Lisias, 30.17). El mismo orador se muestra renuente a aceptar tales transcripciones (que, empero, tenían vigencia legal, según sabemos por otro discurso del año 399, *De Misteriis,* 81-85, de Andócides) y prefiere acogerse a los preceptos de Solón. Esto, naturalmente, revela la elasticidad de la obediencia y aplicación de las leyes en el siglo IV. De todos modos, en el caso presente, parecería que es un rito indiscutido.

[5] Los griegos de la época clásica (quizá también antes, pero nuestros primeros testimonios al respecto son los grandes trágicos) consideraban que todo homicidio —incluso el tenido por legal— entrañaba una mancha desde el punto de vista religioso. Para una interesante teoría sobre las causas de esta concepción, véase Dodds, *op. cit.,* cap. II. Platón mismo, en la *Carta* VIII (si es que le pertenece realmente), 356d - 357a, llega a aconsejar que, en los tribunales que deban expedirse en casos de muerte, exilio o prisión, no figure el rey, pues éste, en tanto sacerdote, debe "mantenerse puro de muertes, prisiones y exilios".

[6] Ni la palabra "compañero" ni ninguna otra traducen correctamente, a mi entender, el adjetivo *epitédeios.* El sustantivo abstracto correspondiente, *epitédeuma,* significa en Platón "actividad", "ocupación", y sobre todo, "modo de vida" (cf. *Hippias Mayor,* 286a, 294c, 295d, y 298b; *Laques,* 180a, etc.). En el momento más dramático de la *Apología de Sócrates,* 28b, Sócrates deja de lado acusaciones veladas o explícitas, para defender su modo de vida, ese "modo de vida que, por

a su lado? ¿O acaso las autoridades no les permitieron estar presentes, y hubo de morir sin amigos a su lado?

Fedón: —De ningún modo, algunos estuvieron presentes; en d
realidad, muchos.

Equécrates: —Pues todas esas cosas procura relatárnoslas lo más fielmente posible, si es que no tienes nada que hacer.

Fedón: —No, precisamente tengo tiempo, de modo que intentaré contarlas en detalle, ya que no hay cosa que más me agrade en cualquier momento que recordar a Sócrates, sea que hable yo mismo o que escuche a otro.

Equécrates: —Y ahora precisamente cuentas con oyentes a quienes les pasa lo mismo, Fedón. Trata entonces de describir todo lo más minuciosamente que puedas.

Fedón: —Pues bien: por mi parte experimenté algo asombroso e
al estar allí. Por un lado, en efecto, no por el hecho de asistir a la muerte de un compañero sentí piedad, ya que me pareció un hombre feliz, Equécrates, tanto por su manera de comportarse como por sus palabras; con tanta serenidad y nobleza murió. De modo que me produjo la impresión de que no marchaba hacia el Hades [7] sin intervención divina [8], sino que, al llegar allí las pasaría bien, en el caso de

---

cultivar", le ha hecho afrontar el riesgo de morir. Por "modo de vida" el griego dice allí *epitédeuma*, y por "cultivar" *epitedúo*, que es el verbo correspondiente, y este mismo verbo es usado precisamente en el *Fedón*, en un pasaje (64a) cuya analogía con el pasaje citado de la *Apología* es manifiesta, donde se habla de los filósofos como gente que se "ejercita en" (o "dirige su modo de vida hacia"; el verbo es *epitedeúo*) el morir. Por consiguiente, el adjetivo *epitédeios*, sustantivado, significa fundamentalmente: "compañeros de ocupación, de intereses, de modo de vida". En todo caso, no significa "discípulos", puesto que inmediatamente Fedón habla de la muerte de Sócrates como de la muerte de un varón *epitédeios*.

[7] Hades (también llamado Plutón, como dios de la abundancia) era uno de los tres hijos de Cronos entre los que se repartió el mundo (*Ilíada*, XV, 187 y ss.). A Zeus —el romano Júpiter— correspondieron las alturas celestiales, que la mitología ubicaba en general en la cumbre del monte Olimpo (de ahí la expresión "dioses olímpicos" que los griegos aplicaban al conjunto de divinidades regido por Zeus) y a la llanura terrestre dominada desde allí. A Poseidón —el romano Neptuno— tocaron en suerte las profundidades del mar, y a Hades las moradas subterráneas. Como en Grecia los muertos eran enterrados —aunque a los nobles previamente se los incineraba (cf. W. Kranz, *Griechentum*, ed. Diana, Baden Baden - Stuttgart, 1952, p. 43)—, se consideró a esta región subterránea como el ámbito de los muertos, al cual también se le dio el nombre de su dios, Hades. Los romanos lo llamaron "región inferior" o *Infernus*. Ya en Homero el nombre está coloreado negativamente, al designar la sombría residencia de los que ya no existen y no pueden gozar de la vida. Posteriormente, tras rehabilitarse la antigua fe en la prolongación de la existencia más allá de la muerte y combinarse con la nueva idea de una justicia *post mortem*, el tenebroso carácter conferido por Homero al Hades se va a prestar a que se lo use, sobre todo, para designar la región en donde se castiga a los malos. No obstante, a menudo (como en el caso presente, y aún más modernamente: recuérdese, por ejemplo, el "descendió a los Infiernos" del Credo) conservará la acepción genérica de "región de los muertos".

[8] La expresión griega *theía moîra* (y sus equivalentes), que aquí traducimos por "intervención divina", según los resultados de mi investigación hasta el momento, se encuentra usada por Platón en cuatro sentidos diversos: *a)* el de "lote divino", en el cual participa el hombre (quien compartiría de algún modo, por ende, la suerte de los dioses), como en el *Protágoras*, 322a y en el *Fedro*, 230a;

59a que eso sea posible alguna vez para alguien.[9] Por este motivo, entonces, no sentí piedad alguna, como parecería natural en el caso del que asiste a una escena de duelo. Pero por otro lado tampoco sentí placer como cuando vivíamos en la filosofía del modo que acostumbrábamos —los discursos, en efecto, eran análogos—, [a los de esos momentos].[10] Simplemente experimenté algo insólito, una extraña

b) el de "intervención divina", acaso un tanto análogo al concepto cristiano de Providencia, que dirige los acontecimientos mediante su consejo a los hombres; así, por ejemplo, el pasaje 33c de la *Apología,* en que se hace resaltar el carácter religioso de la misión de Sócrates en contraste con el diletantismo de sus discípulos; éste es también el caso del presente pasaje del *Fedón*; *c)* el de "inspiración divina", que, con evidente ironía, atribuye Sócrates a poetas y adivinos (*Apología,* 22c, aunque allí la expresión usada es *physci tinì kaì enthousiázontes; Fedro,* 244c), rapsodas (*Ion,* 534c - 536d y 542a) y políticos (*Menón,* 99e), etcétera, como un estado que Sócrates quiere hacer reconocer que es de patente ignorancia, ya que en él no se puede dar cuenta de lo que se dice o hace, sino remitirse a una divinidad por la cual uno está poseído; *d)* el de "un milagro" en el sentido vulgar (también podría decirse entonces "por casualidad"; por lo tanto, no se trata de un concepto religioso, ni siquiera supersticioso), que se suele dar a la expresión para referirse a una eventualidad concebible pero harto improbable. Tal el caso de la *Carta* VII, 326b: para la humanidad no cesarán los males antes de que, o bien los filósofos lleguen a gobernar (cf. *Rep.,* IX, 592a, donde se dice que esto sucederá sólo si sobreviene una *theia tykhe,* una "suerte divina") o bien los gobernantes, "por un milagro", filosofen.

Con esta clasificación a la vista, el lector podrá advertir quizá las posibilidades de dicha frase en boca de Platón, y sus connotaciones especiales para el caso en que los encuadramos aquí. Cf. los estudios de W. C. Greene, *Moira, Fate, Good and Evil in Greek Thought* (Cambridge, 1944, pp. 299-300), J. Van Camp - P. Cannart, *Le sens du mot theíos chez Platon* (Lovaina, 1956, pp. 396-403) y B. C. Dietrich, *Death, Fate and Gods* (University of London, 1965, cap. V).

[9] Por supuesto que la posibilidad contrapuesta a la de "pasarla bien" (*eû práxein*: "alcanzar la felicidad" se traduce a veces) no es la de sufrir un castigo, sino la de cesar de existir, ya que, como hemos dicho más arriba (ver nota 67), Hades era la morada de los muertos. Adviértase, por consiguiente, que el relator de toda esta discusión acerca de la inmortalidad del alma (o sea, en el fondo, Platón mismo) conserva dudas respecto de una existencia *post mortem* en el Hades: "en el caso de que eso sea posible alguna vez para alguien" (compárese con el *Banquete,* 212a: "Y, si es posible a algún hombre devenir inmortal, lo será a él"). Dudas que, por otra parte, tornarán a hacerse explícitas al final de dicha discusión, en 107b.

[10] El verbo *eînai* ("ser") tiene aquí un claro sentido existencial, como se confirma en la confrontación con la frase equivalente de 68c: "aquellos que viven en la filosofía", donde se usa el verbo *zên,* cuya acepción de "vivir", por ser demasiado corriente, queda fuera de toda duda. En todo caso, el uso de los verbos *eînai* y *zên* evidencia el carácter existencial que poseía la filosofía tanto para Sócrates como para Platón; pues, en contraste, nadie dice hoy que "vive en la filosofía" (sino más bien que "filosofa", que "se dedica a la filosofía" o que "vive filosofando", cosas muy distintas); y esto lleva con frecuencia a traducir anacrónicamente la expresión. Y no se trata de una mera diferencia lingüística, que aconsejara la transposición al vocabulario moderno, sino de una diferencia de concepciones. Pero que también entonces resultaba difícil entender esto lo revelan las palabras de los discípulos de Sócrates por boca de Fedón: los discursos eran semejantes a los momentos en que "vivían filosóficamente", y sin embargo, no sentían el placer de esos momentos en forma pura, sino en una extraña combinación con un dolor por la inminente muerte del maestro. Esto muestra bien a las claras que el concepto que de la filosofía se iban formando los discípulos de Sócrates era el de lecciones, conversaciones o discusiones en torno a los temas más caros al hombre, y el máximo sentido vivencial que al parecer le otorgaban era el

mezcla, producto de una combinación de aquel placer y a la vez también de dolor por tener conciencia de que aquél estaba a punto de morir.[11] Y todos los presentes nos hallábamos poco más o menos en la misma situación, riendo por momentos, llorando otros, aunque muy particularmente uno de nosotros, Apolodoro. Bueno, tú conoces b
a ese hombre y su manera de ser.

Equécrates: —Sí, sí, claro.

Fedón: —En fin, él era el que más se encontraba en ese estado, pero yo mismo estaba excitado, y también todos los demás.

Equécrates: —¿Y quiénes se encontraban presentes, Fedón?

Fedón: —De la gente del país, además del susodicho Apolodoro, estaban Critóbulo y su padre, y también Hermógenes, Epígenes, Esquines y Antístenes; además, Ctesipo de Peania, Menexeno y otros atenienses. En cuanto a Platón, creo que estaba enfermo.

Equécrates: —¿Había extranjeros presentes?

Fedón: —Sí, de Tebas estaban Simmias, Cebes y Fedondes; así c
como, de Megara, Euclides y Terpsión.

Equécrates: —Y Aristipo y Cleombroto, ¿estuvieron?

Fedón: —La verdad es que no, se dijo que estaban en Egina.

Equécrates: —¿Había algún otro presente?

Fedón: —Me parece que éstos eran prácticamente todos los que estaban.

Equécrates: —Y bien; ¿de qué dices que hablaban?

Fedón: —Intentaré contarte todo desde el comienzo. Pues bien: durante los días anteriores habíamos tomado, tanto yo como los de- d
más, la costumbre de visitar a Sócrates; nos reuníamos al amanecer junto al tribunal en el cual tuvo lugar el juicio, pues estaba próximo a la prisión. Cada día esperábamos charlando entre nosotros hasta que ésta se abriera, cosa que no ocurría hasta entrada la mañana. Una vez abierta, penetrábamos hasta donde se hallaba Sócrates, y la mayoría pasábamos el día a su lado. Y precisamente en esa ocasión nos encontramos más temprano que de costumbre, pues la víspera, cuando salimos de la prisión, nos enteramos de que el navío había e
llegado de Delos. Nos dimos entonces como consigna acudir lo más temprano posible al lugar habitual de reunión. No bien llegamos, el guardián que solía atender la puerta salió a nuestro encuentro y nos dijo que aguardáramos para entrar hasta que él nos lo indicara,

---

del placer suscitado por dichos diálogos (y así lo señala Sócrates en la *Apología*, 23c). Por eso no denominan "vivir en la filosofía" a la situación presente, ya que se añade a ella un tinte de sufrimiento que les resulta completamente ajeno o, por lo menos, insólito. En cambio, para Sócrates, por cierto que el vivir filosóficamente incluye situaciones como ésa, y ésa ante todo, en carácter de vivencia culminante, como veremos luego (a partir de 61b). En resumen: para unos la filosofía consiste en bellos y agradables discursos; para Sócrates la filosofía será, ante todo, "un género de vida en que se armonicen las palabras con los actos" (*Laques*, 188d) hasta sus últimas consecuencias.

[11] La descripción de esta "extraña mezcla" de placer y dolor, además de poseer la significación que hemos apuntado en la nota 10, constituye la aparición literaria, en el relato, de un *leitmotiv* de la folosofía gri[illegible], que va a recorrer el diálogo desplegándose en su increíble riqueza: el tema [illegible] los contrarios.

"pues los Once [12] —dijo— están quitando a Sócrates los grillos y dando instrucciones a fin de que muera hoy". Pero no habíamos pasado mucho tiempo esperando, cuando vino y nos invitó a entrar.

60a Entramos, entonces, y hallamos a Sócrates recién liberado de los grillos, así como a Jantipa (tú la conoces), sentada a su lado con su hijito.[13] En cuanto Jantipa nos vio, se echó a gritar [14] y a decir cosas como las que suelen decir las mujeres en estas ocasiones:

"¡Oh Sócrates, ¡ésta es la última vez que te hablan tus compañeros, y tú a ellos!"

Sócrates echó una mirada a Critón y le dijo:

"Critón, que alguien la lleve a casa".[15]

Algunos de los hombres de Critón la llevaron, mientras ella gritaba y se golpeaba el pecho.

[12] Los Once son funcionarios "que han de encargarse de los que están en la prisión" (Aristóteles, *Constitución de Atenas*, LII, 1).

[13] En la *Apología de Sócrates*, 34d, Sócrates manifiesta tener tres hijos "uno ya muchacho, los otros dos niños". También en *Fedón* 116b: "tenía dos niños pequeños y uno grande". Cf. Loriaux, *Ph*, pp. 26 y 27.

[14] Loriaux, *Ph* (pp. 27-30), tras pasar revista a distintas interpretaciones que se han dado del verbo *aneuphemein* y su presunto parentesco con la *euphemía* de 117e, traduce (p. 196) el verbo en forma similar a la que lo hacemos nosotros.

[15] "Desde las palabras sopla un frío glacial; antigua estrechez del corazón", comenta R. Guardini (*La muerte de Sócrates*, trad. C. Eggers Lan, Emecé, Buenos Aires, 1960, p. 147). Loriaux (*Ph*, p. 31) interpreta: "La sensibilidad de la esposa y su exclusión de la escena que va a seguir tienen por fin subrayar el valor de la serenidad del marido. Además, y contra interpretaciones excesivamente libres, Loriaux hace notar que luego (117d) Sócrates reprochará el llanto de sus amigos ante su muerte: "He hecho ir a las mujeres sobre todo para que no desentonen de esa manera, pues he oído que cuando se muere hay que abstenerse de palabras no propicias".

II

CONVERSACIÓN INTRODUCTORIA[16]

(60b - 61b)

Se descorre el telón, y nos hallamos frente a los protagonistas del relato de Fedón. Sócrates reflexiona sobre la conexión entre placer y dolor, a raíz del goce que experimenta al quitarse de la pierna los molestos grillos: parece que el placer sigue siempre al dolor, o viceversa. Cebes inquiere a Sócrates por los motivos que lo han llevado a poner en música fábulas de Esopo y un himno a Apolo. Se debe, explica Sócrates, a un sueño que repetidamente tenía, en el cual se lo instaba a hacer música. Hasta entonces Sócrates había interpretado que era una invitación a filosofar, ya que no hay mejor música que la filosofía, pero ahora, próximo a la muerte, ha querido quitarse las dudas acerca de si realmente cumplía lo que se le ordenaba.

a) *Placer y dolor*

Fedón: —En cuanto a Sócrates, sentado sobre la cama, comenzó b
a flexionar la pierna y a frotársela con la mano; y mientras se la frotaba exclamó: "¡Qué cosa extraña, mis amigos, parece ser eso que los hombres llaman placer! ¡Cuán maravillosamente está por naturaleza relacionado con lo que es considerado como su contrario, el dolor!

16 Burnet traza el siguiente esquema del *Fedón*: en primer lugar, un "diálogo introductorio en forma dramática" (lo que denominamos "prólogo"), desde el comienzo hasta 59c (nosotros lo concluimos en 60b); a continuación una "narración introductoria" (con el subtítulo de "La actitud de Sócrates hacia la muerte") que se extendería hasta $70c_3$, donde comenzaría el diálogo propiamente dicho con la primera prueba de la inmortalidad del alma. Ese diálogo con algunos interludios (de los cuales el más importante es el que subtitula "El origen del nuevo método", $95e_7$ - $102a_2$) y objeciones de Simmias y Cebes que son intercaladas, contendría sólo una serie de demostraciones presentadas en forma progresiva, y finalizaría con el mito de $107c_1$ - $116e_7$; tras lo cual viene la escena final (hasta el final, o sea $118a_1$) que cierra toda la obra. Dicho esquema parte, desde luego, de la idea de que la finalidad del diálogo es demostrar la inmortalidad del alma, y tiene el grave inconveniente, a mi juicio, de presentárnoslo como un "tratado"

Por un lado, se niegan a presentarse los dos simultáneamente al hombre; pero, por otro, si alguien persigue a uno y lo atrapa, se ve siempre poco menos que forzado a atrapar al otro, como si estuvieran ambos
c adheridos a una cabeza única. Y me parece que, si Esopo se hubiera dado cuenta de eso, habría compuesto una fábula que contara que el dios, habiendo querido reconciliarlos mientras combatían, como no lo consiguiera, ligó sus cabezas entre sí, a raíz de lo cual, allí donde se presenta uno, le sigue posteriormente el otro. De modo análogo me parece que a mí me sucede también ahora: después de tener dolor en la pierna por efecto de los grillos, ahora parece venir, siguiéndolo, el placer".[17]

---

medieval, graduado dramáticamente, es cierto, pero "tratado" al fin. Si se trata de enfatizar el problema de la inmortalidad, en oposición a los partidarios de la tesis de que Platón se propone fundamentalmente exponer la teoría de las Ideas, me parece bien; pero en cualquier caso hay que notar que el tema de la obra es más bien la actitud del filósofo hacia la muerte, y en ese sentido comienza antes de la serie de pruebas que enumera Burnet. Además, si es verdad que las pruebas en sentido estricto comienzan en $70c_3$, no es menos cierto que muchos de sus elementos ya son esbozados antes. Por eso Guéroult —quien divide el diálogo en cuatro episodios, en cada uno de los cuales ve una etapa o grado en la iniciación en el conocimiento metafísico, de acuerdo con una terminología posterior de Platón, que corre, por ende, el riesgo de ser anacrónica. ("La méditation de l'âme sur l'âme dans le *Phédon*", en *Revue de Métaphysique et de Morale,* 1926, p. 469 y ss.)— inicia el diálogo propiamente dicho en 61b, con un paso que dura hasta 69e, y que vendría a ser el de la "opinión verdadera" (*alethès dóxa*: es la creencia en la filosofía presentada como un hecho, de la cual se deducen otros juicios). A continuación seguiría el segundo paso, el de los tres argumentos en pro de la inmortalidad, que constituyen la etapa *alethès dóxa metà lógou,* o sea la de la opinión ya acompañada de razonamientos que la justifiquen. El tercer paso sería el de la *nóesis* (84c - 107b), la búsqueda de lo *anypótheton*; y luego vendría el cuarto episodio, el del mito.

Sin compartir del todo la forma en que Guéroult caracteriza cada una de estas secciones y el significado que le da a cada una, dicho esquema nos resulta más completo y menos simplificador que el de Burnet. De todos modos, hay que tratar de no hacer perder al diálogo, al aplicarle esquemas provenientes de análisis muy racionales y un poco como "desde afuera" del diálogo mismo, la fluidez y continuidad que su carácter dramático le presta. Por este motivo hacemos, por nuestra parte, comenzar el diálogo propiamente dicho ya donde Platón mismo lo hace comenzar, vale decir, cuando nos deja a solas con Sócrates y sus discípulos en la prisión. Me parece que, si se deja fuera del diálogo el pasaje 60b - 61b, como hace Guéroult (o, peor, como Burnet, englobándolo dentro de una más larga narración introductoria que precedería al verdadero diálogo), se corre el grave riesgo de hacer pasar inadvertidos al lector elementos importantes de comprensión de lo que luego sigue. Aun en el prólogo mismo ya hemos visto insinuados los temas del diálogo; con la conversación del pasaje 60b - 61b —por más que también nosotros le demos el carácter de "introductoria"— comienza ya el diálogo filosófico que sostiene Sócrates con sus discípulos en la prisión el último día de su vida. En ella encontramos dos temas: el de la pareja de contrarios placer-pena, que ya apareció en la narración del prólogo, en un breve comentario esta vez a cargo de Sócrates; y el del sueño de Sócrates.

[17] En la nota 10 hemos comentado la impresión de desconcierto que, según se narra en el "prólogo", produce a los discípulos la combinación de goce y sufrimiento que experimentan ante el doble hecho de conversar filosóficamente con su maestro y a la vez tener conciencia de que son las últimas horas a su lado. Enfatizamos entonces el carácter intelectual que tenía para los discípulos la filosofía —a la cual reducían a agradables "discursos"— en contraste con la índole

b) *El sueño de Sócrates*

Fedón: —En este punto lo interrumpió Cebes, diciendo: "Por Zeus, Sócrates, ¡gracias por haberme hecho acordar! Pues ya varios me han preguntado, pero especialmente Eveno anteayer,

---

vital que poseía para Sócrates, para quien abarcaba, sobre todo, situaciones como la simbolizada en la situación de inminencia de la muerte. Pues bien, apenas descorrido el telón queda al descubierto, frente a nosotros, Sócrates en pleno filosofar: filosofar que es a la vez vivencia y reflexión sobre la vivencia *(como todo el diálogo es la vivencia de la muerte y las reflexiones en torno a ella).* Y precisamente el primer objeto de sus cavilaciones en voz alta lo constituye la cupla placer-dolor, bien que ahora en un aspecto más psicofísico que el aludido en el prólogo. Además, si en el caso anterior el placer y la pena tenían como causas *situaciones distintas* y objetivamente desligadas entre sí, mientras ambas sensaciones se mezclaban *en forma simultánea* en una misma vivencia, aquí los orígenes de ambas están conectados en *una misma circunstancia* y se dan *en forma sucesiva,* una tras la otra. Se trata, entonces, de la segunda aparición del tema de los contrarios (la primera del relato propiamente dicho) que, bajo distintos aspectos, se hará presente en todo el diálogo, abasteciendo incluso elementos básicos de las argumentaciones decisivas. Por consiguiente, disiento con la interpretación de Hackforth (*Ph,* p. 33, n. 2) en el sentido de que las palabras "eso que los hombres llaman placer «pretenden» sugerir que muchos de los denominados placeres son irreales *(pseudeîs)* o impuros *(ou katharai),* en particular la mera cesación del dolor, como es el placer sentido ahora por Sócrates". Hackforth apoya su interpretación en *Rep.,* IX, 584c, donde se dice: "no nos dejemos persuadir de que la cesación del dolor sea un placer puro, y la del placer sea dolor". Pero en la exposición de la *República* se trata de una jerarquización de los placeres en tres planos distintos (según las tres partes del alma), a través de la cual se demuestra que los únicos placeres verdaderos y puros son los del sabio (y, por ende, los de la parte superior del alma). Pero el resto de la gente se forma opiniones erróneas acerca del placer y dolor, y así cree que "la cesación del dolor es un placer puro, y la del placer un dolor": por ejemplo, tras tener sensaciones dolorosas, como el hambre, sed, etcétera y aplacarlas, cree estar en la plenitud del placer; creencia que se debe a que no conoce el goce del contacto con lo real supremo. Sólo el filósofo, pues, conoce el verdadero placer (587a). Ciertamente podría aducirse que también el goce espiritual de las esencias es precedido —como Platón mismo lo declara más de una vez— por una penosa búsqueda. Pero la intención del pasaje de la *República* es la de contraponer dicho goce espiritual a las sensaciones corporales, y es a éstas que se refiere la frase citada por Hackforth. El presente pasaje del *Fedón* está muy lejos de ese análisis, y se convertiría en un comentario fútil, me parece, si se lo interpretara como Hackforth (no se ve, en efecto, a título de qué se hace toda esta digresión sobre la relación entre placer y dolor, si no se considera un placer real el que experimenta Sócrates en ese momento), y perdería además su carácter anticipatorio de uno de los puntos fundamentales que serán discutidos en el diálogo. En el pasaje 71a veremos que se declara que "todo se genera así: las cosas contrarias a partir de sus contrarias", esto es, lo bello de lo feo, lo justo de lo injusto, etcétera. Más avanzada la discusión, en 103b, ante una objeción, Sócrates aclara que en 71a se refería a las "cosas" en que habitan los contrarios —y que reciben sus nombres de éstos—, y no a los contrarios mismos (o sea a sus Ideas), los cuales no admitirían generación alguna ni la menor aproximación respecto de sus contrarios. Y aquí estamos colocados en el caso de 71a, por lo que, en la expresión *"está por naturaleza* relacionado con lo que es considerado su contrario" el concepto *physis* implicado en el *péphyke* ("está por naturaleza") no se equivale con *eîdos* —como a veces pasa en Platón—, sino que sencillamente significa "generación": lo que aquí se está atendiendo es la relación por la cual se genera el placer. En ese sentido, Sócrates hace notar que el placer se genera a partir de su contrario, el dolor, con lo cual el caso queda encuadrado en la ley general que se enunciara en 71a.

d por esos poemas que has compuesto, al poner en música las narraciones de Esopo, y también el himno a Apolo [18]; quieren saber con qué

[18] Ha sido muy controvertido el sentido del participio *enteínas*, que hemos vertido —con Burnet— "poniendo en música", y el de los sustantivos *poiémata* (que hemos traducido por "creaciones", "composiciones", "poemas") y *poietés* (que hemos transcripto literalmente, "poeta"), vocablos todos equívocos; así como el de la palabra *mousiké* en la frase que luego viene: "haz música y practícala". (Cf. E. des Places, *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*, "Les Belles Lettres", t. II, París, 1964, p. 353).

El verbo *poiéo* significa "hacer" en el sentido de "crear", "producir", referido desde Homero al quehacer artístico, y sobre todo al poético. Pero lo poético se halla en Grecia tan unido a lo musical que es perfectamente factible traducir *poietés*, cuando alude al hacedor de música, por "poeta". El mismo Platón nos advierte con respecto a la equivocidad de esos términos en un diálogo de la época del *Fedón*, el *Banquete* (205b-c): "Sabes que la creación *(poíesis)* es algo muy grande, pues la causa de que una cosa cualquiera marche del no-ser al ser es creación, de modo que las producciones de todas las técnicas son creaciones y todos los artesanos son poetas (o creadores, *poietí*)... Sin embargo, no se los llama poetas, sino que reciben otros nombres; pues de la totalidad de la creación se delimita una parte, la que concierne a la música y a la métrica, a la cual se le aplican el nombre del todo; en efecto, sólo esto es llamado creación (o poesía, *poíesis*), y los que están a cargo de esta parte de la creación son llamados «poetas»". El sentido con que Platón usa estas palabras en la época del *Fedón* aparece, pues, bastante claro en el mencionado pasaje. No obstante, Bluck, Hackforth, Verdenius y Loriaux traducen el participio *enteínas* por "poner en verso", y entienden la palabra "música" —en la exhortación onírica a que se alude luego— como todo lo referido a las musas, con un sentido análogo al de "humanismo" o "cultura" (Hackforth, p. 37; Bluck, p. 42 y n. 1; "educación" es para E. A. Havelock, *Preface to Plato*, Oxford, 1963, p. 284; Loriaux, p. 35, a propósito de la *mousiké* de 60a, advierte: "Se trata evidentemente del arte de las Musas en general, y no de la música en el sentido moderno de la palabra", aunque traduce primeramente "musique", p. 196, y vierte así la orden del sueño; "compose en musique et practique l'art des Muses", y la *mousiké* de 61a —referida por Sócrates a la filosofía— traduce como "l'art des Muses", p. 197). Pero, a mi entender, la polémica que dichos eruditos sostienen contra Burnet se mueve dentro de un paralogismo de falsa oposición, en la medida que arranca de la disyuntiva de que Sócrates ha compuesto o bien poesía o bien música, en los sentidos que modernamente tienen estos vocablos. Al respecto apunta H. Rüdiger (*Griechische Lyriker*, Zurich, 1949, Introducción, p. 9): "En sus orígenes la música está inseparablemente unida a toda expresión de arte lírico en general. Sólo formas que no han sido sentidas por los griegos como líricas, en sentido estricto, como los epigramas y, en tiempos posteriores, el yambo, son concebidas para la recitación o la lectura... Los poetas son, por lo tanto, compositores; con sus «poemas» sólo conocemos un lado de su creación artística". Y ya E. Frank declaraba: "No debe olvidarse que la poesía griega no era un mero arte verbal, sino que reunía en sí palabra y tono en unidad inseparable. Incluso los poemas homéricos —a los cuales es ajeno aquel poder ditirámbico de los tonos, el efecto estremecedor de la melodía, en una palabra, el elemento dionisíaco de la música, que ha venido de Oriente bastante después, con la religión dionisíaca—, incluso Homero, supone como acompañamiento la cítara, que marca más el ritmo rapsódico. La palabra griega para «poetizar», *poieín*, es la misma que para «componer», y designa, para los griegos de la época clásica, precisamente la unidad inseparable de estas dos actividades" (*Plato und die sogenanten Pythagoreer*, reimpr. 1962 de la 1ª ed. de 1923, pp. 2 y 3). Como elementos separados, dice Frank, "ritmo, melodía y texto son sólo abstracciones tardías" (*idem*, p. 5). Y es que la poesía antigua, tanto la griega como la hebrea, sánscrita, etcétera —e incluso como a veces la poesía moderna entroncada en elementos populares, como la de Nicolás Guillén—, no es pensable en su idioma original sin un ritmo y una cierta entonación, que son precisamente las características de la música ("ritmo y melodía", dice Platón, o "ritmo y tonos", o "ritmo

intención los has creado tras haber venido aquí, cuando antes nunca habías compuesto nada. Así, si en algo te importa que le pueda responder a Eveno cuando me pregunte nuevamente —porque ten por seguro que lo hará—, dime qué debo decir".

"Dile entonces la verdad, Cebes", respondió Sócrates, "que no los he hecho con el propósito de competir con él ni con sus composiciones, pues eso sabía que no sería fácil, sino en el intento de des- e
cifrar qué significaban ciertos sueños, y de purificarme [19], para el caso de que fuera esta clase de música la que me ordenaban hacer. El asunto fue así: con frecuencia en el transcurso de mi vida me visitó el mismo sueño, que se manifestaba en distintas visiones, según los casos, pero diciendo siempre lo mismo: "Haz música y practícala". Y en tiempos pasados yo suponía que se me estaba exhortando y estimulando en lo que hacía; así como se anima a los corredores, del 61a
mismo modo el sueño me estimulaba en aquello que ya estaba haciendo: componer música; dado que la filosofía es la más grande

---

y armonía", entendiendo siempre por "melodía", "tonos", "armonía", la disposición de sonidos a distintas alturas).

Ahora bien, con esta interpretación —y en realidad con cualquier otra— surge el problema de qué es lo que hizo Sócrates con el himno a Apolo, porque si bien quienes traducen "versificar" se ven en apuros al hablarse de "versificar el himno a Apolo", no superamos nosotros la cuestión al traducir "poner en música", porque nuestra afirmación sobre la unidad de poesía y música, para ser consecuente, debe afectar también al himno a Apolo. En principio pensé que podría tratarse de una readaptación musical (tal como Bach adaptaba himnos religiosos populares en sus corales), pero el profesor Cherniss me ha advertido que difícilmente podía adjudicarse al verbo *enteíno* tal significación de "readaptar" *(to rearrange)*. Y tal observación me permite a la vez notar que, aun cuando le asignara la acepción de "readaptar", no podría tener ese significado —referido al himno a Apolo— y al mismo tiempo el de "adaptar", referido a las fábulas de Esopo. "Tengo fuertes sospechas —me ha manifestado el profesor Cherniss— de que en el pasaje del *Fedón, enteínas* gobierna *sólo* a *toús toû Aisópou lógous*: «acerca de esos poemas que has hecho, la versificación de las fábulas de Esopo y tu himno a Apolo»; esto es, el himno era un poema original de Sócrates y no una versificación de la obra de algún otro". Salvando mi discrepancia de que pueda tratarse de una mera versificación sin connotación musical alguna, me he decidido, pues, en ese sentido, que es el que le da Bluck en su traducción. Como explica Verdenius, ha de tratarse de la figura denominada "zeugma", por la cual dos sujetos son usados conjuntamente con el mismo predicado, que en rigor sólo pertenece a uno.

[19] Burnet traduce el verbo *aphosióo* por "satisfacer mi conciencia" y así también el diccionario Liddell - Scott; y parecidamente Bluck: "poner a salvo mi conciencia". Hackforth, en cambio, se aproxima más al significado original de la palabra: "descargar" o "llenar" "una obligación sagrada". Platón lo usa generalmente en el sentido de "expiar", "purificarse de culpa o mancha" (cf. *Eutifrón,* 4c, *Leyes,* IX, 873b). Este mismo sentido de purificación expiatoria es el que evidentemente tiene en el *Fedro,* 242b-c, y vale la pena notar que la purificación que elige allí Sócrates es la misma del músico Estesícoro (quien compuso una palinodia para expiar el haber hablado mal de Helena; así, para expiar la calumnia que ha hecho del amor en su primer discurso, compone, a modo de "palinodia", un segundo discurso). En el presente pasaje del *Fedón* no se trata, al parecer, de expiar falta alguna, sino más bien, como traduce Hackforth, de "cumplir una obligación sagrada". Pero me ha parecido más conveniente vertir el verbo en cuestión por "purificarse", no sólo porque no es el único sentido de la purificación al expiar una falta, sino por el contenido del sueño de que se trata aquí.

música, y esto era lo que yo hacía.[20] Ahora bien, después que tuvo lugar el juicio y que la festividad del dios me impidió morir, me pareció que, para el caso de que el sueño me prescribiera crear música en el sentido vulgar de la palabra, no debía desobedecer, sino com-

[20] Dado que hemos visto (cf. *supra,* n. 18) que se trata de una conjunción de lo que ahora llamamos separadamente "poesía" y "música" (y éste era "el sentido vulgar de la palabra", como se dice a continuación), ¿cómo pudo haber interpretado primeramente Sócrates que lo que se le decía era que perseverara en el ejercicio de la filosofía, "dado que la filosofía es la más grande música"? Caben, a mi juicio, dos interpretaciones posibles. La primera es la señalada por Burnet, de que el origen de esta afirmación deba ser buscado en el hecho de que los pitagóricos —a estar con Aristoxeno (cf. DK, 58 D, I. 468. 19)— usaban de la medicina como purificación del cuerpo, y análogamente de la música como purificación del alma. Dice Burnet que "tales métodos de purificar el alma eran familiares en las orgías de los coribantes, y sirven para explicar el interés pitagórico en los armónicos" (*E. G. Ph,* pp. 97-98; cf. también su libro *Greek Philosophy,* Londres, 1955, pp. 41-42). Pero toda esa especulación descansa sobre una base endeble: la crónica escrita por Jámblico en el siglo IV a. C., que es, como señala J. A. Philip (*Phythagoras and early Pythagoreanism,* Phoenix, Univ. of Toronto, 1966, pp. 17-18), totalmente acrítico y contradictorio en el uso que hace de sus fuentes, nunca muy tempranas, de cualquier modo. Por mi parte, tiendo a otorgar veracidad histórica a esta anécdota del sueño de Sócrates, y a creer que, por el contrario, la concepción de la filosofía como purificación del alma es más bien una creación platónica, acaso una transposición más —entre tantas que hace— del mundo conceptual de la religión al de la filosofía. Sobre esto volveremos más adelante. Por lo demás, parece sintomático que Sócrates declara aquí por dos veces (60e y 61a) que ha compuesto los poemas musicales "para purificarse", y no use la misma expresión al referirse a su primera interpretación, o sea cuando creía cumplir el mandato onírico filosofando.

La segunda interpretación que restaba considerar (por la que me inclino, frente a la pitagorizante, ya rechazada en 1913 por P. Shorey en la revista *Classical Philology,* VIII, p. 233) es la de una metáfora más simple, expuesta en el *Laques,* 188c-d: "cuando oigo discurrir acerca de la virtud o acerca de algún modo de sabiduría a un hombre que es verdaderamente hombre y digno de las palabras que dice, me regocijo sobremanera al contemplar cómo se adecuan y armonizan entre sí el que habla y lo que dice; y tal hombre me parece ser un verdadero músico que ha obtenido la más bella de las armonías, no en una lira u otros instrumentos de esparcimiento, sino en el vivir verdaderamente él mismo un género de vida en que se armonizan las palabras con los actos". (Véase E. Frank, *op cit.,* p. 37, n. 3.) Por consiguiente, la interpretación que me parecería más prudente con respecto a la afirmación de que "la filosofía es la más grande música", es, en síntesis, la siguiente: para Sócrates hay pocas cosas más fundamentales que la adecuación de nuestras palabras y nuestros actos. Por eso la filosofía es para él un modo de vida, y no un mero estudio teórico o conversación abstracta desarraigados de lo vital. Dio una prueba concluyente de que éste era su pensamiento: murió por no apartarse de sus principios. Para que lo haya llevado hasta las últimas consecuencias, grande ha de haber sido la importancia de esta idea para él. Esta armonización de palabras y actos era, pues, para él la esencia de la filosofía. No se necesita mucha imaginación para ver entonces en la filosofía una música superior a cualquier otra, ya que no se trataba de un pasatiempo para deleitarse, sino de una cuestión fundamental que llevaba incluso a la muerte. Y dado que él no era músico "en el sentido vulgar de la palabra", pero se sentía "el más grande músico" en tanto "vivía en la filosofía", nada más natural que interpretarse en ese sentido el mandato del sueño. Que haya llevado esta metáfora hasta la idea de una purificación semejante a la que los pitagóricos y los coribantes usaban con sentido terapéutico y pedagógico, no puedo decir que sea imposible, pero me parece algo más propio del alma de Platón, y no creo que sea forzoso llevar tan lejos la frase.

poner; y más seguro me pareció, en efecto, no marcharme antes de purificarme haciendo los poemas y obedeciendo de este modo al sueño. b
Así, en primer lugar, compuse en honor del dios a quien se consagraba la actual ceremonia; después de lo cual, por pensar que el poeta —si quiere llegar a ser poeta del todo— debe componer sobre la base de mitos y no de cosas verdaderas [21], y teniendo en cuenta que yo mismo no era inventor de mitos, compuse sobre la base de los primeros que encontré entre los de Esopo, que eran los que tenía a mano y sabía de memoria".

[21] El griego dice *poieîn mythous all'ou lógous*. El uso del vocablo *lógos* llega a ser, por su enorme extensión, contradictorio, ya que antes se ha hablado de *enteínas toùs toû Aisópou lógous* (que hemos traducido "al poner en música las narraciones de Esopo") y ahora declara que no se debe crear o componer con *lógoi*, sino con *mythoi*, y vemos que Sócrates ha echado por ello mano a los *mythoi* de Esopo. Para conservar el sentido del texto original sin endurecer o complicar excesivamente la redacción de la frase, he traducido aquí *lógous* por "cosas verdaderas"; traducción que, sin estas aclaraciones, resultaría no sólo demasiado libre, sino peligrosa.

III

LA ACTITUD DEL FILÓSOFO FRENTE A LA MUERTE

(61b - 69e)

Un filósofo debe desear morir, dice Sócrates, mas no por eso le es lícito suicidarse. Como Cebes halla esto contradictorio, Sócrates se explica: somos propiedad de los dioses, y, por ende, no tenemos derecho a darnos muerte, sino que debemos aguardar que nos llegue la hora. Pero si mientras vivimos los dioses son nuestros amos, dice Cebes, ¿por qué querer morir y evadirse de ellos? Sócrates entiende que esto atañe a su modo de vida, y hace su defensa. Ésta se basa en la creencia de que tras la muerte convivirá con dioses perfectamente buenos, los mejores amos concebibles. Es una creencia, pues, en la supervivencia en el más allá, y que expone más conceptualmente por medio de tres pasos sucesivos: 1º) el filósofo desdeña los placeres corporales, que para la mayoría de la gente son los que otorgan sentido a la vida; 2º) las percepciones sensibles y las sensaciones en general son engañosas; el cuerpo es, pues, un impedimento para alcanzar la verdad; 3º) en la Academia se admite la existencia de algo Bello-en-sí, algo Justo, Grande, etcétera, que podemos concebir racionalmente, pero que no percibimos con los sentidos; por consiguiente, quien mejor puede conocer la realidad es el que se desembaraza del cuerpo. La conclusión es que el cuerpo contamina al alma, y que ésta debe purificarse, abocándose para ello al conocimiento intelectual de las cosas-en-sí, con la menor interferencia posible de los sentidos, placeres y pasiones. Si es así, al desligarse el alma del cuerpo, con la muerte, puede tener esperanza de hallar la meta absoluta que aquí busca sin encontrar. Tal es la actitud del filósofo.

a) *El sucidio*

Fedón: —Sócrates prosiguió:

"Dile, pues, estas cosas a Eveno, Cebes, y salúdale de mi parte; y añádele que, si obra sabiamente, me siga lo más rápidamente que pueda. En cuanto a mí parto hoy, según parece, pues los atenienses c
me lo ordenan".

"Extraño modo de exhortar a Eveno es éste", dijo Simmias, "pues

muchas veces me he encontrado con él, y por lo que he podido ver no es nada probable que esté dispuesto a hacerte caso".

"Pero ¿cómo?" —repuso Sócrates—. "¿No es filósofo Eveno?"

"Me parece que sí" —respondió Simmias—.

"Entonces ha de estar dispuesto a ello, tanto Eveno como todo aquel que participe dignamente de este quehacer. No obstante, no ha de hacerse violencia a sí mismo, ya que eso dicen que no es lícito".

Y al mismo tiempo que decía esto dejó caer las piernas sobre
d el suelo, y el resto de la conversación permaneció sentado de esta suerte. Entonces Cebes le preguntó:

"¿Cómo dices, Sócrates, por un lado, que no es lícito hacerse violencia a sí mismo, y, por otro, que el filósofo debe estar dispuesto a seguir los pasos de alguien que muere?"

"Pero ¿cómo, Cebes? ¿Tú y Simmias no han oído hablar de estas cosas cuando estudiaban con Filolao?" [22]

[22] El verbo *syngignomai* significa "convivir" y también puede indicar la relación de un discípulo con su maestro. Es esta última acepción la que corresponde aquí en sentido estricto, y por eso he traducido "estudiar", pero conviene destacar que desearíamos preservarle la connotación existencial aludida en el primer significado (ver notas 6 y 10). De Filolao se dice que era un filósofo pitagórico que —de acuerdo con este pasaje del *Fedón* y algunas referencias muy posteriores, como la de Diógenes Laercio— debe haber nacido a mediados del siglo v (cf. Burnet, *E. G. Ph.*, p. 276 y ss.; G. Kirk - J. Raven, *The Presocratic Philosophers,* Cambridge University Press, 1962, cap. XIII). Pero sabemos tan poco de él, no ya sólo de sus doctrinas, sino también de su misma existencia, que además de discutirse la autenticidad de sus fragmentos, ha llegado a ser considerado como una ficción creada por Platón (E. Frank, *op. cit.*, p. 294 y n. 1). Uno de los estudios más recientes sobre Filolao (M. Timpanaro Cardini, *Pitagorici, Testimonianze e Frammenti,* fasc. II, La Nuova Italia Editrize, Florencia, 1962, p. 82 y ss.), comienza así: "Desde que August Boeckh reivindicó a Filolao el derecho a la existencia, como pensador y como autor...", con lo que anticipa que para ella el problema no existe (al final de sus argumentaciones en torno a las teorías atribuibles a Filolao, termina convirtiendo al problema de Filolao en una cuestión de fe: pp. 108-109). Ahora bien, ya Frank ha hecho notar que las pruebas del viejo libro de A. Boeckh sobre Filolao (que data de 1819) habían sido refutadas en buena parte por Tannery ya en 1904 (Frank, *op. cit.*, p. 139 y n. 408, donde está la referencia al trabajo de Tannery, luego incluido en sus *Mémoires scientifiques,* III, p. 120 y ss.). Frank piensa que "detrás de aquel «Filolao» es lícito suponer sólo un discípulo de Platón de alrededor del año 350 a. C.", y más concretamente, ve en Espeusipo el autor del libro atribuido por Jámblico a Filolao (Frank, *op. cit.* "Philolaus und die *andere* sogennanten *"Pythagorrer",* pp. 134 y ss., *"Beillage* XX, d: Plato und Philolaus", pp. 291 y ss.). Por cierto que esta posición extrema y tan discutible ha sido rechazada detalladamente por R. Mondolfo (en sus notas a la traducción italiana de E. Zeller, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico,* La Nuova Italia Editrize, Florencia, 1966, vol. II, pp. 367 y ss.), sobre quien descansa en realidad la seguridad de M. Timpanaro Cardini (cf. *op. cit.*, p. 87). Pero acerca de este punto dice Raven: "Mondolfo, incluso si ha logrado dar una explicación o un precedente para cada rasgo sospechoso en particular, difícilmente ha logrado explicar por completo lo que puede considerarse el más fuerte de todos los argumentos contra los fragmentos, el número excesivamente grande de tales rasgos sospechosos o insólitos" (Kirk - Raven, *op. cit.*, p. 309); y hace notar, por su parte, que, si "puede ser mostrado que el autor de los fragmentos dependía de Aristóteles y no al revés, entonces el caso contra los fragmentos es virtualmente definitivo", y se aplica en seguida a mostrarlo, concluyendo que "los fragmentos atribuibles a Filolao pueden ser descartados, con pena

"Nada preciso, Sócrates."

"Por mi parte también yo hablo de estas cosas ciertamente por haberlas oído; pero no tengo recelo alguno en contar lo que he podido oír. Además, tal vez lo que más conviene al que está a punto e
de viajar hacia el más allá es examinar y también referir mitos acerca de esa visita al más allá, acerca de cómo creemos que es.[23] Pues ¿qué otra cosa se podría hacer en el tiempo que resta hasta la puesta del sol?"[24]

---

pero con poca duda, como parte de una falsificación post-aristotélica, basada —no sin habilidad— sobre los propios relatos de Aristóteles acerca del sistema pitagórico". La argumentación de Raven parece, en efecto, decisiva para considerar apócrifos los fragmentos atribuidos a Filolao. Esto no conduce forzosamente a negar la existencia de Filolao, pero reduce en forma notable la posibilidad de que esta existencia se nos torne más concreta. Como Burnet admite (*E. G. Ph.*, p. 279 y n. 1), tenemos sólo dos referencias tempranas acerca de Filolao, ambas en diálogos platónicos (los cuales siempre tienen su cuota de ficción; Aristóteles, que podría habernos proporcionado datos, si no más objetivos, al menos exentos de aderezo literario, sólo hace de Filolao una mención insignificante, en la *Ética a Eudemo,* 1.225a_{33}, obra, por lo demás, de autenticidad discutida): una, la del pasaje presente del *Fedón;* otra, la de una alusión en el *Gorgias,* 493a, donde se habla de un "varón ingenioso". Pero no hay prueba alguna de que este "varón ingenioso", aun admitiendo que se tratara de un pitagórico, haya sido Filolao (véase E. R. Dodds, *Plato's Gorgias,* Oxford, 1959, p. 298). Por consiguiente, para explicar quién podía ser Filolao, no podemos ir mucho más allá del *Fedón,* y de suponer que era una suerte de maestro espiritual que exponía tradiciones orales provenientes de misterios (como la que se cita inmediatamente, y que también Platón dice que sabe "por haberla oído"), quizá —como dice Frank— sin dar explicaciones conceptuales. Véase Philip, obra citada en nota 20, pp. 31-33, 41-43 y 118-122. G. E. R. Lloyd ("Who is attacked in On Ancient Medicine?", revista *Phronesis,* 1963, p. 118 y ss.) cree detectar en Filolao al médico atacado en el tratado hipocrático *De la Medicina antigua,* sobre la base del papiro —atribuido generalmente al peripatético Menón, pero que hoy sabemos data del siglo I d. C. *Anonymus Londinensis,* cap. XVIII, cf. Th. Tracy, *Physiological theory and the Doctrine of the Mean in Plato and Aristotle* (La Haya, 1969, pp. 130-131 nota). Pero aunque concedamos fe a este documento posterior en más de cinco siglos al momento en que se ubica a Filolao, no se advierte conexión alguna con los fragmentos que se le atribuyen ni con lo que de él se dice en el *Fedón.* Véase nota 21 de la Introducción.

[23] El tema que más preocupa "al que está a punto de viajar hacia el más allá". Ahora bien; ese tema es abordable de dos modos no excluyentes entre sí: se lo puede "examinar" *(diaskopeîn)* "y también" se puede "referir mitos" *(mythologeîn)* acerca de él (Frank traduce dichos verbos por "tratar conceptualmente" y "tratar míticamente", respectivamente; véase nota 25; una distinción tan tajante y precisa tropieza, empero, con la dificulead de que "tratar conceptualmente una visita al más allá" sería una contradicción en los términos, ya que hablar de una "visita al más allá" implica un "tratar míticamente"). La narración de mitos y la reflexión sobre su tema se interpenetrarán a lo largo de todo el diálogo. La reflexión procede sin duda de Platón; los mitos, en cambio, aunque seguramente elaborados por él, los conoce "por haberlos oído". Con esta aclaración, de paso, se pone a cubierto de que se identifique su pensamiento con la literalidad de dichos mitos. Añade que no tiene "recelo" en contar lo que ha oído; este "recelo" *(phthónos,* que también significa "envidia", lo cual descarta la posibilidad de que tratara de un "escrúpulo" por divulgar algo secreto; por lo demás, no es ésta una verdadera "divulgación", ya que se hace entre los integrantes de un reducido grupo) podría haberlo inducido a guardar para sí el secreto recogido, actitud ésta contraria a la de un verdadero maestro (véase el pasaje 63c-e).

[24] Las ejecuciones no podían realizarse, al parecer, antes de la puesta del

"Bueno, Sócrates, entonces ¿en base a qué dicen que no es lícito suicidarse? Por cierto que, para volver a tu pregunta de hace un momento, ya oímos de Filolao —cuando convivía con nosotros— y también de otros en distintas oportunidades, que eso no se debe hacer. Pero de nadie he oído jamás algo preciso [25] acerca de tales cosas."

62a "Bueno, hay que tener ánimo", dijo. "Quizás puedas oír algo ahora. Y bien, tal vez te parecería asombroso que éste fuera el único asunto entre todos que no admitiera excepciones, y que nunca sucediera que —como en los demás casos— fuera mejor para el ser humano estar muerto que vivir, [siquiera] en algunas ocasiones y para algunos individuos; [pero en realidad también en este caso se admiten excepciones, y hay ocasiones en que algunos individuos tienen por mejor estar muertos que vivir] [26]; en cuanto a los que tienen por mejor estar

---

sol. Otras referencias al mismo hecho se hallarán en 89c y en 116e (tomo la nota de Burnet).

[25] Traduzco *saphés* por "precio". Esta insistencia de Cebes en que, aun cuando Filolao ha hablado de "estas cosas", no ha dicho "nada preciso", podría aludir a un "recelo" de éste (ver nota 23) en transmitir secretos que ha recogido en ceremonias iniciáticas, o bien a una falta de claridad que el presunto maestro pitagórico habría tenido sobre esta materia. En todo caso, las respuestas de Sócrates ("no tengo recelo alguno"; "quizás pueda oír algo ahora"), permiten esperar que en boca de éste sí se oirá algo "preciso". E. Frank (*op. cit.*, pp. 291-296) hace corresponder el vocablo *saphés* con el *diaskopeîn* a que alude Sócrates (nota 23). Es decir, el tratamiento que de la cuestión podían haber aprendido Simmias y Cebes de boca del "llamado" Filolao ha sido sólo mítico —un *mythologeîn*—, en tanto que ahora aprenderán un tratamiento conceptual —un *diaskopeîn*— y exacto, de acuerdo con la metodología platónica. Esta metodología, aduce Frank, se halla expuesta sintéticamente en el *Fedro*, 265d, donde recibe precisamente el calificativo de *saphés*. Cf. Loriaux, *Ph.* pp. 45-46.

[26] El texto original de este pasaje 62a ha dado origen, por su oscuridad, a una larga controversia. Si la tradujéramos en forma literal resultaría prácticamente ininteligible, sobre todo sin el párrafo que hemos añadido entre corchetes. La interpretación de Burnet me parece, con Verdenius, la más correta (en la forma que ha sido aclarada por Hackforth, según veremos en seguida). En rigor, la traducción y explicaciones de Burnet son tan complicadas que requieren a su vez una interpretación, que es resumida —a nuestro juicio acertadamente— por Bluck (*Ph.*, App. 3, p. 151 y ss.), en tres estadios:

1. Tal vez te resulte difícil creer que haya aquí una regla absoluta, la de que nunca sea para alguien mejor estar muerto que vivir.
2. Por ende, debe haber personas para las cuales es mejor estar muerto.
3. Tal vez te resulte sorprendente que tales personas no deban suicidarse.

Bluck objeta entonces a Burnet diciendo: A) que el "tal vez te resulte difícil creer..." parece introducir un *hecho* sorprendente, más que una *proposición* sorprendente que no sea verdadera, como pretende Burnet; B) que la transición del estadio 1 al 2 es muy abrupta y difícil de entender; C) que, en la interpretación de Burnet, la palabra "mejor" poseería un sentido hedonístico insólito en Sócrates; D) que estas palabras de Sócrates son una larga digresión en el largo argumento de que la muerte es una liberación y de que es preferible a la vida, por lo cual resultaría muy raro que se sugiriera que sólo *algunas* personas consideran a la muerte mejor que la vida. Como la refutación de Verdenius a estas objeciones no me convence del todo, haré mis propias observaciones sobre ellas:

ad A) Bluck afirma: "El hecho sorprendente no es la aplicabilidad universal de la doctrina de que la muerte es preferible a la vida, sino la negatividad (a despecho de esa doctrina) del suicidio". Pero me parece que si cabe considerar

como *"doctrina"* a alguna de las dos alternativas que tiene aquí Bluck a la vista, sería en todo caso a la referente al suicidio; y, en cambio, el *hecho* es el de la preferencia de la muerte que, respecto de la vida, ya ha asumido Sócrates (que se pueda convertir en doctrina a lo largo de la discusión que sigue, es otra cosa que habría que examinar a su turno).

ad B) Verdenius dice que "2 es sólo otro modo de expresar 1". Pero en ese caso se supone que la afirmación del estadio 1 se entendería por sí sola, dejando en sí mismo traslucir la otra, lo cual simplificaría nuestros problemas. Que no es así lo puede verificar el lector, probando suprimir de la lectura el pasaje que hemos añadido entre corchetes (y que corresponde al susodicho estadio 2) y verá la diferencia. Pero eso no significa que del estadio 1 al 2 se produzca un salto brusco y de por sí incomprensible: personalmente, he llegado a la conclusión de que, de la única lectura correcta posible de lo aludido en el estadio 1, se infiere una cláusula como la que constituye el estadio 2; ésta sería, pues, una consecuencia de la del estadio 1, y no otra forma de decir lo mismo.

ad C) Sobre el uso platónico (puesto en boca de Sócrates) del vocablo "mejor" en casos análogos al presente, es muy ilustrativo el pasaje 470b del *Gorgias,* donde leemos: "¿No convenimos que algunas veces es mejor (*àmeinon,* término que, como el *béltion* usado en *Fedón,* 62a, es comparativo de *agathós*) hacer las cosas que acabamos de mencionar: matar o desterrar personas o privarlas de su fortuna, mientras otras veces no lo es", (y en 470c se declara cuáles son unas ocasiones y cuáles otras: "cuando se las hace con justicia, es mejor hacerlas; cuando con injusticia, peor"). La semejanza del pasaje del *Gorgias* con el que estamos viendo es instructiva, e invalida a mi entender la objeción de Bluck.

ad D) Es patente que en toda esta exposición se está refiriendo a los filósofos, y son, por ende, los filósofos los que han de considerar a la muerte mejor que la vida. Pero, por mucho que le duela, Platón sabe perfectamente que siempre serán pocos los verdaderos filósofos, como lo dice en 69c-d al citar una frase de los misterios: "muchos son los portadores de tirsos, mas pocos los inspirados por Baco" (o, como lo expresa más tajantemente en *Rep.,* VI, 494a: "es imposible que la muchedumbre sea filósofo").

Hackforth (*Ph.,* p. 191) hace notar que la principal dificultad del pasaje radica en que *ísos méntoi thaumastòn soi phaneîtai* en 62a, introduce una hipótesis que Sócrates considera (y espera que Cebes considere) como falsa, mientras *thaumastòn isos soi phainetai* en 62a, introduce lo que él considera como verdadero aunque paradójico. O sea, dice Hackforth que la estructura gramatical no corresponde a la lógica: lo que Sócrates espera que sorprenda a Cebes no son dos cosas, sino sólo una, a saber: que el suicidio sea siempre pecaminoso. El pasaje, "expresado lógicamente", debería decir, según Hackforth, algo así: "tal vez te resultaría sorprendente que, mientras en esta materia (a saber, la concerniente a la vida y la muerte) rige el mismo principio que en los otros asuntos humanos (si no, sería sorprendente) —o sea, que la vida no es invariamente preferible, sino que para algunos en algunas ocasiones lo es la muerte— no obstante, para aquellos para quienes la muerte es preferible, sería considerado pecaminoso el ser sus propios benefactores".

Como he anticipado al comienzo de la nota, es esta interpretación —que completa a la de Burnet— la que me he decidido a adoptar. Lo que dice entonces Sócrates es que sería asombroso que sólo en este caso del vivir cupiera una actitud única, válida absolutamente para todos los hombres y todas las situaciones. Dice "sólo en este caso" porque es claro, como dice Burnet siguiendo a Olimpiodoro, que en instancias como la de la salud y la de los bienes, por ejemplo, caben distintas posibilidades: hay situaciones en que resulta preferible estar enfermo a estar sano, ser pobre a ser rico. Por consiguiente, no cabe esperar que sólo en este caso tengamos un asunto que no admita excepción alguna. En efecto, la hay: existen hombres que en determinados momentos prefieren la muerte a la vida. Estos hombres son, desde luego, los filósofos. Pero ni siquiera a estos hombres la ley divina les permite el gusto de morir cuando ellos quieren, sino que deben esperar un decreto divino.

Loriaux (*Ph.,* pp. 49-59) pasa la revista más reciente que conozco a las principales interpretaciones forjadas sobre este pasaje (hasta un artículo de H. Reynen

muertos que vivir, te parece igualmente asombroso que sea pecado [27] para tales hombres el beneficiarse de tal modo por sí mismos, sino que deben aguardar algún otro benefactor."

Y Cebes, riendo amablemente, exclamó en su propio dialecto: "¡Zeus sea testigo!"

"Visto de este modo", dijo Sócrates, "parecería en efecto infundado; sin embargo, quizá tiene algún fundamento: el fundamento [28] al que con respecto a esas cosas se alude en los misterios, de que los hombres estamos en una especie de prisión y que uno no debe libe-

---

en *Hermes,* 1968, p. 11) y rechaza la que aquí adoptamos, o sea la de Burnet corregida por Hackforth. Aclara Loriaux que la dificultad para él no reside en que se ponga en boca de Sócrates la doctrina de que "la vida vale más que la muerte", ya que no es imposible que Sócrates enuncie una tesis que no le pertenece: lo que le parece imposible es que una tal "tesis no-socrática que no ha sido cuestionada en ningún momento del diálogo pueda ser resumida por un simple *toûto* que ni siquiera es explicado a continuación de manera clara" (p. 53). A decir verdad, en el texto no se habla, en sentido estricto, de una tesis "no-socrática" según la cual "la vida vale más que la muerte", y que no es cuestionada en el diálogo. En rigor: 1) aunque la expresión que usa Platón sea algo más complicada, la tesis "no-socrática" sería, en todo caso, la de que tal proposición o creencia *no admite excepciones, tal como acontece en otros casos*: por eso, entre corchetes he intercalado la ejemplificación de excepciones: los *filósofos, que deben preferir morir a vivir*; 2) considero errónea la afirmación de Loriaux de que tal proposición o creencia no es cuestionada en el diálogo. En los pasajes 58e-59a y 61a-d se formula tal proposición —a nivel popular y filosófico—, y a lo largo del diálogo seguirá cuestinándose tal preferencia de los filósofos a morir. Al mismo Eveno, aunque es filósofo, Simmias no lo ve proclive a tal determinación excepcional. Por eso es asombroso que haya excepciones a esa regla, y que existan quienes prefieren morir antes que vivir. Pero un segundo motivo de asombro está dado por el hecho de que, incluso aquellos que prefieren la muerte, no optan por el suicidio, sino que aguardan la hora señalada por la divinidad.

[27] El vocablo *hósion* significa "consagrado", esto es, "sancionado o permitido por la ley divina" (ver Dicc. Liddell - Scott, donde se señala la equivalencia *oukh hósion* con *hybris,* "pecado", en las *Bacantes,* 374). Para evitar largas perífrasis o conceptos discutibles como el de "ley divina", que no se hallan explícitos aquí, hemos usado, por analogía con las *Bacantes* de Eurípides —cuyo mundo no está aquí muy distante, como se podrá ver—, la palabra "pecado" para traducir el *mè hósion*; pero hay que entenderla siempre como sinónima de "ilícito", en un sentido religioso. De hecho, al menos en Grecia, la esfera jurídica se origina en la religiosa y sólo adquiere connotaciones exclusivamente políticas —o policiales— al secularizarse: el carácter religioso del imperativo socila asegura el cumplimiento; deteriorada, en cambio, la creencia religiosa, la fuerza policial del Estado es la única que puede tratar de asegurar —sin lograrlo nunca del todo— ese cumplimiento.

[28] La palabra que traducidos "fundamento" es *lógos* (también podríamos verterla, como Hackforth, "razón", pero se presta a equívocos; es la acepción de "significado" o "sentido" y con las intenciones de conservar ese matiz hemos traducido *legómenos* por "se alude"). Por eso hemos traducido *álogon* como "infundado". Bluck quiebra esta unidad de sentido que respiran estas dos líneas del texto, cuando traduce *álogon* por "ilógico", el primer *lógos* por "explicación" y el segundo por "historia" (vierte el *legómenos* por "narrada"; también Robin traduce este último caso como "fórmula" (que "se pronuncia"), no sé si, en ambos casos, por el deseo de encontrar aquí *hieroì lógoi* que el panorfismo ve por doquier. (Ver nota 21 a la Introducción.) Salvo que Platón estuviera haciendo un juego de palabras —que no es el caso, me parece, para quien conozca el estilo platónico—, no es concebible que use una misma palabra o formación verbal cuatro veces en dos líneas en sentidos tan diferentes.

rarse ni evadirse de ella.[29] [Esta fundamentación] me parece grandiosa y nada fácil de comprender; en ese sentido creo que está muy

[29] Este "fundamento" o "fundamentación" a que "se alude en los misterios" ha sido en general atribuido al orfismo; y de hecho es muy similar a la presentada en el *Cratilo,* 400c (pasaje al que me refiero en seguida, y que contiene una mención explícita de los órficos), y en particular conectada con el mito —también clasificado como "órfico"— de Dionisio y los Titanes. Olimpiodoro, neoplatónico del siglo VI d. C., al comentar este pasaje, dice que, a propósito de Dionisio, Orfeo "cuenta que, de acuerdo con una maquinación de Hera, los Titanes lo descuartizaron y devoraron sus carnes. Entonces Zeus, enfurecido, los abatió con su rayo, y de las cenizas ardientes que emanaban de sus restos se generaron los hombres" (fragm. 22, Kern). De esta forma, la naturaleza humana lleva un mal congénito, ínsito en el sustrato titánico. No obstante y por la misma vía, venimos a conservar algo de la divinidad de Dionisio, ya que, como sigue diciendo Olimpiodoro, "estamos constituidos de las cenizas de los Titanes que se comieron sus carnes". A esta leyenda parece referirse Proclo en su comentario a la *República,* Kern, fr. 224), al aludir al "castigo mítico de los Titanes y el nacimiento, a partir de éstos, de los vivientes mortales", aunque hay otra versión del cuento que no hace referencia alguna al nacimiento de los hombres ni tampoco al devoramiento de Dionisio: narra su descuartizamiento y el cocimiento de sus restos en una marmita, interrumpido por la aparición de Zeus, que abate a los Titanes; Apolo reúne los restos diseminados y les da piadosa sepultura (versión de Clemente de Alejandría, Kern, fr. 34 y 35; curiosamente, tanto Olimpiodoro como Proclo parecen basarse también en esta otra versión —sin preocuparse demasiado por su incompatibilidad con la anterior— cuando se refieren a la tarea de Apolo de recoger y reunir los restos de Dionisio despedazado por los Titanes; Kern, fr. 211). La versión que hemos presentado en primer término es la que mayor vigencia ha tenido entre los comentaristas modernos y a veces los ha llevado a la suposición de que el dualismo *cuerpo-alma* (con que demasiado rápido se traducen los vocablos *sôma* y *psykhé*) se correspondería con el mito de modo tal que el cuerpo sería lo titánico y el alma lo dionisíaco. Así, por ejemplo, Dodds (*op. cit.,* pp. 155-156 y notas 133-135), quien cita en su apoyo una frase que el mismo Olimpiodoro atribuye a un discípulo directo de Platón, Jenócrates: "la prisión es lo titánico y remite a Dionisio". Por lo demás, ya Plutarco (siglo I d. C., en *De Esu Carnium,* I, 7, 996) atribuye a Empédocles la afirmación de manera alegórica, de que "*las* almas están encadenadas a cuerpos mortales en expiación de la pena por homicidio, por comer carne y por canibalismo. Esta explicación, con todo, parece más antigua", prosigue Plutarco, y alude al mito del descuartizamiento de Dionisio por los Titanes (dando la impresión, por la alegoría atribuida a Empédocles, de que toma la primera versión, aunque sin referirse al nacimiento de la raza humana). Hasta aquí las cosas, pues, parece que la frase del *Fedón* "los hombres estamos en una especie de prisión" equivale a decir "el alma humana está encerrada en el cuerpo" (de hecho, algunos pasajes siguientes confirman esto, como el 81c y el 92a, donde se habla del encadenamiento —usando el verbo *endéo,* que es precisamente el empleado por Plutarco al comienzo del texto transcripto— de las almas a los cuerpos). Ahora bien, el pasaje similar que hallamos en el *Cratilo* 400c dice así, a propósito del posible origen del nombre *sôma* aplicado al cuerpo: "me parece que sobre todo los [agrupados] alrededor de Orfeo han establecido este nombre, pensando que el alma *(psykhé)* expía las faltas de las cuales tiene que rendir cuentas, y que, para ser guardada, tiene este recinto semejante a una prisión *(desmotérion):* y esto es para el alma, hasta que haya pagado lo que debe, la celda *(sôma)*".

A primera vista el esquema funciona, pero, a poco que miramos, nos asalta por lo menos una primera y terrible duda: si el alma es lo dionisíaco, ¿qué culpa tiene que expiar, si Dionisio ha sido la víctima y no el criminal? ¿Cómo puede ser que lo titánico haga de prisión del inocente Dionisio? Y sucede que Plutarco, luego de aludir al castigo de los Titanes por Zeus, nos explica que "a lo irracional, desordenado y violento que hay en nosotros —no divino, sino demoníaco— los

bien dicho, Cebes, que los dioses son nuestros guardianes y que nosotros los hombres somos una de las propiedades de los dioses. ¿No te parece así?"

---

antiguos han denomnado «Titanes»: y esto es lo que es castigado y expía su culpa". O sea: Plutarco no piensa aquí en el nacimiento de la raza humana a partir de las cenizas de los Titanes (con Dionisio, engullido en ellas), sino que, más racionalmente, toma el mito como símbolo de la naturaleza humana, en la cual no sólo resulta más lógico, sino que se da la mano con una frase de Platón en las *Leyes*, donde (III, 701b-c) señala que, en el caso del hombre que desobedece a las autoridades o a las leyes, o sea en el caso de la conducta irracional, "se imita y se pone de manifiesto la antigua naturaleza titánica", a la cual corresponde "una penosa existencia en que nunca cesan los males". Pues bien, en el *Fedón* la racionalidad del hombre es denominada *psykhé*, y la irracionalidad (apetitos, pasiones, percepciones y otros fenómenos que no vacilaríamos en considerar "psíquicos") es atribuida al *sôma*. En la *República* (IV, 436a - 441e), en cambio, se presenta una tripartición de la *psykhé* en la cual la racionalidad es sólo la parte superior de ésta, que debe predominar sobre las otras dos. Esta doctrina de la *República* ha sido conservada por Platón hasta la vejez —como se ve en el *Timeo*—, y es la que tiene en cuenta Plutarco (*De Sollertia Animalium*, 975b-c).

Con esto, desde luego, no hemos solucionado el problema de si lo titánico es la prisión, como dice Jenócrates, o lo que debe ser castigado, según explica Plutarco. A todo esto, L. Moulinier (*op. cit.*, pp. 29-31) sostiene que no ha de tratarse en el *Fedón* de una prisión, sino de una guardería, por ende, algo no penoso, puesto que en seguida se dice que "los dioses son nuestros guardianes" y "cuidadores". Pero la comparación que Platón traza con la relación amo-esclavo evidencia que se trata de una prisión —como ya lo entendieron los antiguos—, dado que no podemos imaginar a los esclavos en una amable guardería, cuidados cariñosamente por sus amos. Además, todo el resto de la argumentación enfatiza lo penoso de la existencia que sobrellevamos.

De todo lo cual saco dos conclusiones:

La primera es más bien de índole metodológica: para lograr un mínimo de claridad, 1) hay que separar el problema del mito órfico del problema del texto platónico en sí mismo (cuyas dificultades ya han sido examinadas en la nota 22 de nuestra Introducción), y 2) vistas no sólo las versiones contradictorias del mito, sino también la imposibilidad de armonizar cualquiera de esas versiones con la argumentación de Platón, debemos guardarnos de considerar que ésta consista en un mito —órfico o no— íntegro y coherente, o en una explicación de dicho mito, o en una transposición filosófica del mismo. Más bien hemos de pensar que Platón toma de un mito —o de varios— frases, expresiones o intuiciones que considera fecundas, y las pone en otro contexto que el presuntamente originario, usándolas para sus propios fines. Así ha de suceder, por ejemplo, en lo que concierne a la "prisión" en que vivimos, a la purificación (*Fedón*), a la naturaleza titánica (en las *Leyes*), etc. Las referencias a un crimen ancestral, como la atribuida a los órficos en el *Cratilo*, 400c y a Píndaro en el *Menón*, 81b, desde el momento que en ninguno de esos textos son utilizados filosóficamente por Platón, *no han de correr más que por cuenta de las fuentes a las que hace mención, y consiguientemente no pueden ser sobreentendidas para interpretar otros pasajes*. Por lo mismo, considero que debemos prescindir o cuando menos tomar con cautela a los comentaristas antiguos, en la medida que introducen en su exégesis tales referencias, con lo cual no nos aclaran ni al orfismo ni a Platón, sino que nos confunden en ambos sentidos (aquí, desde luego, nos importa la claridad sobre Platón). En el mejor de los casos podría admitirse, con Loriaux (*Ph.*, pp. 62-63), que se trata de una prisión "medicinal" o expiatoria: Loriaux la compara con la prisión purificadora del *Gorgias*, 525a, aunque, como él mismo aclara, en ese caso se trata de una expiación en el "más allá".

La segunda conclusión se logra tras practicar la metodología formulada en la primera. Aunque no hay por qué traer forzosamente a cuento aquí menciones

"A mí sí", respondió Cebes.

"Y bien, si alguno de los que te pertenecen se diera muerte sin que le hubieras hecho saber que quieres que se muera, ¿no te enfurecerías con él, y si pudieras darle algún castigo lo harías?" c

"Con toda seguridad", fue la respuesta.

---

hechas casi cuarenta años más tarde, parece útil aludir a la expresión de las *Leyes* "se pone de manifiesto la antigua naturaleza titánica", como denotando un estado en que dejamos predominar los apetitos y pasiones desordenadas, con lo cual hacemos aflorar "lo titánico". Ahora bien, es el *sôma*, se nos dice en el *Fedón* (66c) lo que "nos llena de amores, deseos, temores, toda clase de imágenes y tonterías", por lo cual queda bien claro que el *sôma* es la fuente de nuestra irracionalidad (incluso en la *República* —obra donde se ubica la irracionalidad en las dos partes inferiores del alma— se señala en X, 611b que a la *psykhé* "no se la debe contemplar sometida a la asociación con el cuerpo y otros males, tal como la contemplamos ahora, sino tal como es cuando ha llegado a volverse pura", de lo cual cabe deducir que la admisión de dos partes irracionales en la *psykhé* indica el hecho de la contaminación de ésta por el *sôma*). La palabra *sôma* —que en la traducción vertimos "cuerpo", por convención, pero sin convicción— designa nuestra existencia actual, y es considerada por Platón fundamentalmente en dos sentidos:

1) Como *ropaje* o *cobertura* del "alma", mientras ésta constituye la verdadera realidad última. Así en el *Cratilo*, 403b, dice Sócrates que los hombres temen la muerte porque "los asusta que el alma parta hacia el Hades desnuda del cuerpo"; y en el *Gorgias*, 523c-e, se habla de hombres que "teniendo almas malas, están vestidos con cuerpos bellos, nobleza y riqueza", por lo cual al morir "se los debe juzgar desnudos de todas estas cosas". Dodds, en su ya citada edición del *Gorgias*, p. 377, conecta esta metáfora con el fragmento 126 de Empédocles, donde se usa la expresión "vestida con un ajeno ropaje de carnes", referida al parecer al *daímon* que constituye el "yo" de Empédocles. En el *Fedón* se pone en boca de Cebes (87b y ss.) una comparación análoga del cuerpo con la vestimenta. Ropaje o cobertura, por su parte —adviértase— pueden implicar tanto a) *figura, aspecto* que se tiene (así se halla en los fragmentos 23.5 y 115.8 de Empédocles, y es de lo que se trata en el pasaje del *Gorgias*); b) *encierro*, que es el sentido enfatizado en el *Fedón*.

2) Como *fuente de la irracionalidad* (y por ello fuente de perturbación de la actividad racional). Notemos que todavía hoy decimos que un hombre es "presa de sus pasiones", por lo cual podríamos pensar que Platón concibe al hombre como prisionero de su irracionalidad y que ésta opera, pues, como prisión. Claro que no es lo mismo "irracionalidad" que "fuente de la irracionalidad" (el cuerpo no es el deseo, sino lo que produce deseos); pero esto lo explica Platón en 28e, cuando, tras repetir que "el alma se halla apresada en el cuerpo", declara que "la astucia de este encadenamiento [obra] por medio del deseo, de modo que quien más colabora en el encadenar es el propio encadenado". Por ello pienso que Platón no aceptaría del todo la imagen del hombre prisionero de su irracionalidad, sino que preferiría hablar de un aprisionamiento del hombre en una existencia que suscita en él una irracionalidad que a su vez contribuye a encadenarlo más. El *sôma* no es, pues, la irracionalidad, repito, sino la fuente de la irracionalidad, irracionalidad que suscita en el "yo" o *psykhé*. Nosotros no debemos abandonar esta existencia —fuente de nuestra irracionalidad— por nuestra propia decisión (de lo cual, en rigor, no da razones, remitiéndose a la mítica calidad de "propiedad" de divinidades, que parece conectarse con la concepción del *sôma* como "tabernáculo" de la *psykhé*, en Demócrito, fr. 187, que constituye un antecedente de la idea cristiana del cuerpo como templo del Espíritu Santo). Lo que en cambio podemos y debemos hacer es purificarnos todo lo posible de esa irracionalidad. Si Platón conecta aquí de algún modo esta situación con "la antigua naturaleza titánica", podríamos tomar esta expresión como otra forma mítica de referirse a la fuente de la irracionalidad que es el *sôma*. En este sentido cabría considerar a éste como "titánico" y a la vez como "prisión" (y Jenócrates habría

"En consecuencia, en este caso no carece tal vez de fundamento el no tener que matarse antes de que un dios nos envíe alguna situación de necesidad, tal como la que ahora se nos presenta."

b) *La apología de Sócrates* [30]

"Bueno", dijo Cebes, "eso parece probable. Pero en cuanto a lo que hace un momento decías, en el sentido de que los filósofos
d estarían prestamente dispuestos a morir, eso parece insólito, Sócrates; al menos si hay buenas razones para lo que acabamos de decir, que el dios es nuestro guardián [31] y nosotros sus propiedades. No es

entendido bien la cosa); siempre que no mezclemos en esto a Dionisio ni a culpas ancestrales; porque, si esos ingredientes pueden hacerse funcionar en el contexto de un mito órfico, evidentemente no funcionan en el contexto platónico. Finalmente, cabe advertir sobre el paralelismo entre la presente expresión de 62b, "los hombres estamos en una prisión" y la alegoría de la caverna, en donde los hombres están prisioneros (*Rep.*, VII, 514a - 517b), al salir de la cual se puede apreciar la verdadera existencia.

[30] Tanto en la denominación de todo este capítulo como en su división argumental, sigo el esquema de Burnet. Al respecto, deseo consignar que, a lo largo de los escritos platónicos, pueden hallarse no menos de cuatro apologías de Sócrates, con distintos sentidos: 1) la del *Critón*, obra que entiendo ha sido escrita previamente a la denominada *Apología*, y nos muestra el momento en que Platón ha comprendido a su maestro: hasta entonces, prevalecía el afecto personal y la relación pedagógica; pero después de que Sócrates, condenado a muerte, rechaza el plan de fuga tramado por sus amigos —Platón entre ellos—, pienso que a Platón se le revela la coherencia de la conducta de su maestro; y el *Critón* es "apología" o "defensa", en la medida en que la acusación lo encuadraba como enemigo de la sociedad y propulsor de la desobediencia a las leyes, mientras en el *Critón* se ve claro que no es así, aun cuando la "sociedad" y las "leyes" asuman allí un carácter paradigmático que no se corresponde con la realidad histórica; desajuste (de la existencia con el concepto, como diría Hegel) debido a jueces ocasionales, no a la comunidad ideal; 2) la *Apología*, en que se relata, en boca de Sócrates, lo que éste habría dicho en el juicio, o al menos aquello que más ha interesado a Platón de lo dicho, y que supone en el escritor la comprobación de la coherencia presentada en el *Critón*; 3) en el *Gorgias*, Calicles acusa a Sócrates de cultivar un modo de vida que, como el del filósofo, sólo tiene sentido como pasatiempo juvenil, mas no en un hombre maduro, que asume así un carácter pueril (485a y ss.), contraponiéndole la retórica como "modo de vida"; en su defensa, Sócrates comienza por definirse como el único capaz de llevar a cabo adecuadamente el arte de la política (521 y ss.); 4) en el *Fedón*, finalmente, en el pasaje que viene a continuación, se parodia el proceso contra Sócrates: ante sus discípulos como jueces, éste debe justificarse por su afán de mostrarse coherente hasta un punto en que parece subestimar la vida y la relación con sus amigos (62d y ss.). Como se ve, las dos primeras apologías conciernen más al Sócrates histórico, en tanto que las otras dos tienen que ver más con un Sócrates platónico o directamente con Platón.

[31] Obsérvese que antes se dijo "los dioses son nuestros guardianes", y ahora se repite la frase pero en singular. Dice Verdenius, en su penetrante estudio, ya citado, "Platon Gottesbegriff", pp. 244-245: "Dios es sólo la determinada forma fenoménica de lo divino. Lo divino se condensa en cierto modo en los diferentes dioses. Pero esta diferenciación es sólo relativa, en la medida que depende de los diversos puntos de vista desde los cuales puede ser considerado lo divino. Cada dios representa lo divino y es, por esta razón, no sólo «un dios», sino a la vez «Dios» sin más. Depende sólo del punto de vista del observador el llevar al primer

razonable que los más sabios no se irriten al abandonar esta situación en que se hallan a cuidado[32] de quienes son los mejores cuidadores, [los] dioses; pues sin duda nadie ha de creer que, una vez libre, guardará mejor de sí mismo. Un hombre tonto sí podría creer que debe huir del amo, sin reflexionar que de lo bueno no se debe e
escapar, sino permanecer a su lado todo lo posible; si huyera sería entonces por no reflexionar.

El que tiene inteligencia, en cambio, sin duda anhelará estar siempre junto a lo que es mejor que él mismo. Y así las cosas, Sócrates, lo natural es lo contrario de lo que acabamos de decir: en efecto, a los sabios corresponde irritarse al morir, y a los insensatos regocijarse."

Al escuchar esto, me pareció que Sócrates se complacía ante la objeción de Cebes; y, echándonos una mirada, dijo: 63a

"¡Siempre Cebes está a la caza de argumentos, y nunca está dispuesto a convencerse inmediatamente de lo que se le dice!".[33]

Y Simmias agregó:

"Precisamente, Sócrates, esta vez me parece que hay algo en lo que dice Cebes. En efecto, ¿para qué hombres verdaderamente sabios querrían huir de amos mejores que ellos mismos, y con ligereza desembarazarse de ellos? Y me parece que Cebes apunta el argumento hacia ti, que tomas con tanta ligereza el abandonarnos a nosotros y a buenos amos —como tú mismo convienes—, los dioses".

"Hablan con justicia", replicó Sócrates, "pues me parece que b
quieren decir que es preciso que —como en el tribunal— haga mi apología con respecto a estas cosas."

"Ciertamente", contestó Simmias.

---

plano una especial forma fenoménica de lo divino o su esencia abarcante. De ahí que, para el sentir de los griegos, el dilema entre monoteísmo y politeísmo no poseyera esa rigurosidad que los estudiosos modernos han buscado allí".

[32] Traduzco con la perífrasis "situación en que se hallan a cuidado" la palabra *therapeia,* cuya versión literal ("cuidado", "trato" o "tratamiento") haría poco comprensible el texto. En el diálogo *Eutifrón* se la usa desde una perspectiva inversa a la de aquí, ya que se habla de la *therapeia* que debe el hombre a los dioses, tal como los esclavos a los amos. Al comentar dicho pasaje, anota Burnet: "El término griego es de una aplicación amplia, y puede referirse tanto al servicio de lo que está por sobre nosotros (por ejemplo, los dioses) cuanto al cuidado de lo que está bajo nosotros (por ejemplo, los animales inferiores). Es el tratamiento correcto de cualquier clase de seres" (*Plato's Eutyphro*, Oxford, reimpr. 1954, p. 55). Loriaux (*Ph*, p. 69) asimila la presente expresión *ek taútes tês therapeias* a la anterior de 62b *ek taútes (tês phrourás)* para subrayar el carácter "medicinal" que vimos (en nota 29) adjudicaba a la prisión. Con todo, conviene notar que, en dicho pasaje anterior, los verbos *lyein* y *apodidráskein* ("liberarse" y "evadirse") tienen una connotación que conecta directamente con un estado de aprisionamiento, mientras el verbo del presente pasaje, *apheînai*, alude más vagamente a un "abandonar" (claro que hoy en día "abandonar una terapia" puede equivaler a "librarse del terapeuta", pero no es eso, naturalmente, lo que significa aquí Platón).

[33] Las preguntas y objeciones de Cebes suelen dar al diálogo sus pasos decisivos. La complacencia de Sócrates revela una exaltación de la actitud crítica como la peculiar del filósofo (el resto del auditorio permanece en la actitud ingenua del diletante o espectador silencioso).

"Manos a la obra entonces", repuso Sócrates; "intentaré defen-
derme ante ustedes en forma más convincente que ante los jueces.[34]
En efecto, si yo no creyera, oh Simmias y Cebes, que ante todo he
de marchar junto a otros dioses, sabios y buenos, y además junto a
hombres que han muerto, mejores que los de acá, yerraría al no irri-
c tarme por la muerte. Ahora bien, deben saber ustedes que mi espe-
ranza de ir al encuentro de varones buenos no la he de sostener con
mucha fuerza; pero en cuanto a marchar junto a dioses, ambos absolu-
tamente buenos, si hay alguna cosa que pueda sostener con toda
fuerza, es ésta.[35] De manera que, por tales motivos, no me irrito
como podría ser de otro modo el caso, sino que estoy esperanzado
de que exista algo para los que han muerto y, según se dice desde
antiguo, mucho mejor para los buenos que para los malos."[36]

"¿Y entonces, Sócrates?", exclamó Simmias. "¿Piensas marcharte
d guardando para ti solo tales ideas, o nos las participarás? Pues cierta-
mente me parece que se trata de un bien que nos es común; por lo
demás, tu apología quedará hecha si con lo que digas nos convences."

"Bueno, lo intentaré", fue la respuesta. "Pero primero veamos qué es lo que quiere decirnos Critón, me parece que desde hace rato."

"Nada más, Sócrates", dijo Critón, "que es lo que también hace
rato me dice el encargado de darte el veneno: que es necesario que
te avise que converses lo menos posible. Porque, según dice, los
que conversan se acaloran más de lo debido, y nada de eso debe
e interferir la acción del veneno; de lo contrario, los que proceden así
se ven en ocasiones forzados a beberlos dos y hasta tres veces."

34 Se refiere, desde luego, a los jueces que lo sentenciaron a muerte.

35 Obsérvese que el componente más antropomórfico de la mitología escatológica tradicional (creencia popular, contrastada con la del filósofo en 68a) queda prácticamente eliminado aquí, al ponerse entre paréntesis la reunión de los hombres, tras la muerte, en el más allá. Esto proporciona una pauta para calificar, en principio, la verosimilitud que Platón confiere a los mitos escatológicos que nos presenta, por ejemplo, en el *Gorgias*, *Fedón* y *República* (todos ellos hablan, de una manera u otra, de encuentros de hombres en el Hades): en los pormenores de sus descripciones, no podemos pensar que Platón habría podido "sostener con mucha fuerza" tales relatos; en cambio, "si hay alguna cosa que pueda sostener con toda fuerza" es la *dimensión escatológica propiamente dicha:* o sea, para decirlo con las palabras de 79d, más desmitologizadas: que el alma cuando se purifica "hacia donde marcha es hacia lo puro, siempre existente, inmortal y que se comporta del mismo modo" (o sea, si no temiéramos darle un tono excesivamente panteísta a la oriental, diríamos "se incorpora a lo divino"). Desde luego que la fuerza de la convicción de Platón no es incompatible con las dudas exteriorizadas en 58e y 107b (ver nota 9): difícilmente se da una fe profunda sin profundas dudas (la dualidad de acepciones de nuestro mismo verbo "creer" delata esa situación: "creo que es así" significa tanto "estoy seguro de que es así" como "me parece que es así, pero no estoy seguro").

36 Sobre la antigüedad de la idea de una justicia compensatoria en el más allá, véase *infra,* nota 249. La intercalación de la fórmula "según se dice desde antiguo" (con la cual, como hemos visto ya en otro caso similar —nota 23—, Platón pone a salvo su responsabilidad) no permite advertir si la firmeza de la convicción se extiende hasta la diferencia de destinos según la conducta terrena. De todos modos, si bien la imaginería judicial ayuda a concebir dicha diferencia de trayectoria *post mortem,* ésta puede ser pensada sin aquélla, desmitologizada hasta donde ello resulta posible.

Sócrates replicó:

"¡No le hagas caso! Que se prepare para dármelo dos veces, y si es necesario tres".

"Eso más o menos ya lo sabía", dijo Critón, "pero hacía rato que me estaba molestando."

"Déjalo. En cuanto a ustedes, quiero darles la explicación según la cual me parece natural que un hombre que ha pasado realmente la vida en la filosofía no tema cuando está a punto de morir y esté en 64a
cambio esperanzado en que, después de haber muerto, alcanzará allá los mayores bienes. Ahora bien, cómo es esto así, Simmias y Cebes, intentaré explicarlo. Es probable que para el resto de la gente pase inadvertido el que cuantos se abocan correctamente a la filosofía no se preparan para ninguna otra cosa que para morir y estar muertos. Y si eso es cierto, sería completamente insólito que, después de no anhelar durante toda la vida otra cosa que [la muerte], al llegar ésta uno se irritara frente a lo que antes anheló, y en lo cual se ha ejercitado.".

Entonces Simmias, echándose a reír, exclamó:

"Por Zeus, Sócrates, yo no me hallaba en absoluto con dispo- b
sición para reírme, pero tú lo has logrado. Pues creo que a la mayoría de la gente, si hubiera escuchado esto, le parecería muy bien dicho respecto de los que filosofan —y nuestros compatriotas [37] concordarían en todo—: que en realidad los que filosofan están listos para la muerte y que es patente que se merecen padecerla".

"¡Y por cierto que dirían verdad, Simmias, salvo en que les sea patente, pues a la gente se le oculta [38] en qué sentido los verdaderamente filósofos desean la muerte, en qué sentido merecen la muerte, y qué clase de muerte. Hablemos, pues, entre nosotros haciendo caso c
omiso de lo que los demás digan. ¿Creemos que la muerte es algo?" [39]

"¡Por supuesto!", repuso Simmias.

"¿Y es algo distinto de desembarazarse el alma del cuerpo? ¿Y el estar muerto no es esto: que el cuerpo, desembarazado del alma, separado, se queda solo en sí mismo, mientras el alma, desembarazada a su vez del cuerpo, separada, exista sola en sí misma? ¿Es la muerte otra cosa que esto?" [40]

[37] Los tebanos, ya que Simmias es de Tebas.

[38] Traduzco de distintas maneras las diversas apariciones del verbo *lanthâno*, de acuerdo con la construcción en español de las frases respectivas: "pasar inadvertido", "ser patente", "ocultarse".

[39] Véase nota 28 de la Introducción.

[40] En realidad, se está refiriendo al morir natural tal como es interpretado mitológicamente "desde antiguo" —como se dice en 67c—, ya que en el sentido profundo en que será analizada en el *Fedón* (que se hace explícito a partir de 88b; cf. nota 143), la muerte es muy otra cosa que una *separación* del alma y del cuerpo: es la *destrucción* que afecta al cuerpo y que se discutirá si afecta o no al alma. Desde el momento que la consideración se hace en términos mitológicos, los términos "cuerpo" y "alma" adquieren aquí un significado simbólico —y con ellos el de la "muerte" como "separación"—, tal como lo hemos sugerido en nuestra Introducción.

"No; sólo esto", fue la respuesta.

"Examina ahora, mi buen amigo, si es que tu opinión concuerda
d con la mía; pues es a partir de esto que hemos de avanzar con respecto al objeto de nuestra investigación. ¿Te parece que es propio del filósofo el entregarse a los denominados placeres, tales como los de las comidas y bebidas?"

"En absoluto", dijo Simmias.

"¿Y a los placeres sexuales?"

"De ningún modo."

"¿Y a los demás tipos de cuidados concernientes al cuerpo? ¿Piensas que un hombre semejante los ha de considerar valiosos? Por ejemplo: la posesión de vestidos diferentes, y sandalias y demás adornos del cuerpo, ¿te parece que los apreciará, o que los desestimará en la
e medida en que no haya mayor necesidad de tener que ver con ellos?"

"Por cierto que me parece que los desestimará, al menos en tanto sea verdaderamente filósofo."

"¿Te parece entonces que en general sus preocupaciones no girarán en torno al cuerpo, sino que, en la medida de lo posible, se alejarán de éste y se volverán más bien hacia el alma?"

"Sí, por cierto."

"¿No es evidente [41], en primer lugar, que en tales casos el filó-
65a sofo desliga al máximo el alma de la asociación con el cuerpo, a diferencia de los demás hombres?"

"Así parece."

"Y la mayoría de la gente cree, sin duda, Simmias, que aquel para quien ninguna de estas cosas es agradable y que no toma parte en ellas, no es digno de vivir; sino que si no presta atención a los placeres que se producen por medio del cuerpo, se pone a tiro de la muerte."

"Lo que dices es completamente cierto."

"En segundo lugar, en lo que respecta a la posesión misma de la sabiduría, ¿es o no el cuerpo un impedimento, si se admite su cola-
b boración en la búsqueda? Lo que quiero decir es aproximadamente lo siguiente: ¿cuentan con alguna verdad para los hombres la vista y el oído, o por el contrario, como incluso los poetas nos repiten sin cesar, no oímos ni vemos nada exacto? [42] Pero si estas percepciones

[41] La construcción de la frase en griego produce la tentación de seguirla en la forma más textual, y traducirla: "¿no es en primer lugar en tales cosas que el filósofo se pone de manifiesto, al desligar, etc.?" (y así, en efecto, traduce Robin, y parecidamente Hackforth). Sin embargo, se trata de una construcción personal de *dêlos* con participio (véase Liddell-Scott *ad loc.* y la mática Kühner-Gerth, tomo II, p. 53, n. 2).

[42] El "incluso" se debe a la poca estimación que Platón manifiesta en general por los poetas. La poesía de los griegos nos ha llegado en forma a menudo fragmentaria, y eso nos impide saber a qué poetas se refiere aquí Platón. Olimpiodoro pensaba que podía tratarse de Parménides y Empédocles; tesis rechazada, con buenos motivos, por Burnet, quien a su vez concibe la posibilidad de que aluda a Epicarmo (fr. 249) y Homero (*Il.*, V, 127-128). Pero Hackforth piensa que la alusión, sin tratarse de una cita propiamente dicha, ha de ser mucho más textual que lo que significaría la conexión con los ejemplos dados

conectadas con el cuerpo no son exactas ni indudables, mucho menos han de serlo las demás, ya que son inferiores a aquéllas. ¿No te parece?"

"A mí sí", fue la respuesta.

"Entonces; ¿cuándo alcanza el alma la verdad? En efecto, cuando intenta examinar algo junto con el cuerpo, le sucede evidentemente que es engañada por éste."

"Dices verdad." c

"¿Y no es en el manejarse con la razón [43] que se torna patente algo de las cosas reales, si es que de algún modo puede decirse [que esto ocurre]?"

"Sí."

"Pero precisamente las ocasiones en que se maneja mejor con la razón son aquellas en que no la molestan ninguna de estas cosas: ni el oído ni la vista, ni dolor ni placer algunos, sino que al máximo queda sola por sí misma, desentendiéndose del cuerpo. Entonces, al no asociarse a éste, en la medida de lo posible, ni mantener contacto con él, aspira a lo real."

"Así es."

"También en este caso [44] el alma del filósofo desestima al cuerpo al máximo posible, y huye de él, y busca en cambio quedarse sola en sí d misma."

"Tal parece."

"En tercer lugar, ¿decimos que existe algo Justo-en-sí, o nada? [45]"

"Lo decimos ciertamente, ¡por Zeus!"

"¿Y algo Bello, o algo Bueno?"

"¡Pero es claro!"

---

por Burnet; y piensa que los versos originales contendrían incluso la palabra "exacto". En cuanto a los versos mismos, los cuenta entre los que no han llegado hasta nosotros.

[43] Burnet traduce *en tôi logízesthai*, "en el razonamiento matemático". Pero parece poco probable que Platón afirme en el *Fedón* que el alma alcanza la verdad en el razonamiento matemático, cuando por la misma época o muy poco después —en la *República*, VI, 510c-511d— coloca al razonamiento matemático o pensamiento discursivo por debajo de la razón dialéctica o inteligencia (formulándole críticas fundamentales), como algo intermedio entre ésta y la opinión o creencia. Tal primacía de las matemáticas en el pensamiento de Platón no se da acaso hasta su última época, y así hallamos el verbo *logízo* en el *Timeo* usado para "razonar" en el sentido de "calcular". Compárese, en cambio, el término en *Apología*, 21a ("reflexionar") y en el *Gorgias*, 524b ("deducir"). El uso de la razón preconizado en el *Fedón* es el que corresponde a la razón dialéctica del pasaje mencionado de la *República*. La palabra "razonar" no corresponde exactamente, a mi modo de ver, con el significado de *logízo*, que implica aquí (como en el *Fedro*, 246c) un manejarse en general con el *lógos*, en el sentido que más adelante se verá. Por eso he traducido acá "en el manejarse con la razón".

[44] Burnet, Hackforth y Verdenius conectan esta frase con la de 64c-65a: "en tales casos [o sea los de los placeres corporales] el filósofo desliga al máximo el alma de la asociación con el cuerpo". Es decir, los primeros casos serían negativos: las situaciones de placer, que son desechadas; el presente caso, en cambio, sería positivo: la búsqueda racional de lo real. En ambos tipos de casos, el alma se aleja del cuerpo.

[45] Véase nota 28 de la Introducción.

"Ahora bien; ¿acaso has visto alguna vez con los ojos algo de esta índole?"

"Jamás."

"¿Acaso lo has captado con algún otro de los sentidos [que actúan] a través del cuerpo?[46] Hablo acerca de todas las cosas: por ejemplo, acerca de la Grandeza, de la Salud, de la Fuerza; en una
e palabra, de la realidad[47] de todas las cosas, lo que viene a ser cada una.[48] ¿Es por medio del cuerpo que es contemplado lo más verdadero[49] de ellas, o más bien sucede así: que aquel de nosotros que se prepara más y con mayor rigor para conocer mentalmente[50] en sí misma cada una de las cosas que investiga, ése es el que se aproxima más a la comprensión de cada cosa?"

[46] La palabra *aísthesis* puede significar tanto "sentido" como "sensación" o "percepción", o sea, tanto el órgano como su actividad; por lo cual nuestra traducción dependerá del contexto. Así en 65b vertimos "percepciones" y aquí, en cambio, "sentidos". Respecto de su vinculación con el cuerpo en el *Fedón* (y la posterior enseñanza del alma tripartita en la *República*), véase el final de la nota 29. De acuerdo con lo expuesto en ella, no nos parece adecuado traducir "percepciones corporales" o "sentidos corporales", como suele verterse la expresión que se halla en 65b y d, sino tratar de conservar los matices del texto originario. Así, en 65b la preposición *perí* con acusativo *(tò sôma)* denota conexión, por lo cual hemos traducido "percepciones conectadas con el cuerpo"; aquí, en 65d la preposición *diá* con genitivo *(toû sómatos)* significa "a través de", y así lo hemos puesto, sobreentendiendo algún verbo como "actuar".

[47] En Platón no se da, en general, una diferencia entre esencia y existencia, tal como se bosqueja en Aristóteles a raíz del tratamiento preferencial que éste confiere a la causa eficiente. Por lo común, a raíz de la interpretación aristotélica de Platón (la cual imputaba a éste un descuido total de dicha causa eficiente y lo reducía al tratamiento de la causa formal), se ha subestimado el interés de Platón por la existencia de las cosas y se ha trazado su imagen como la de un filósofo preocupado por la esencia —que, entendida aristotélicamente, sería la forma— de las cosas. Ahora bien, es cierto que todo el pensamiento griego —incluso el de Aristóteles— posee rasgos de un esencialismo que lo distingue del pensamiento cristiano, desde San Agustín hasta Kierkegaard, y del existencialismo contemporáneo que recoge su herencia. Pero no sólo es un anacronismo encajar la filosofía platónica dentro de los esquemas metafísicos de Aristóteles, sino que constituye un empobrecimiento gratuito del pensamiento griego el constreñirlo a uno de los términos de una antinomia que no ha conocido su pensamiento. R. Loriaux (*L'être et la forme selon Platon*, Brujas, 1955, especialmente pp. 13-40) ha llamado la atención sobre el matiz existencial de numerosas fórmulas platónicas; pero a la vez hace correr el riesgo de pasarse al otro término de la antinomia. Por eso he traducido *ousía* por "realidad" más que por "esencia". Sobre este término, véase nuestra Introducción, nota 25 y texto correspondiente. Además, véase nota 29. En su edición del *Fedón*, Loriaux (*Ph.*, p. 204) traduce este pasaje del mismo modo que lo hemos hecho nosotros. Y en el comentario correspondiente (pp. 85-86) reitera concisamente lo expuesto en el libro anterior que acabamos de citar.

[48] Para la significación de estas dos frases, véase, en nuestra Introducción, el apartado "*ousía* y cosa".

[49] Para Platón —y para los griegos, en general— a menudo la verdad es la realidad en tanto accedemos a ella. Por consiguiente, el sentido de la frase presente es: "es contemplado *lo más real* de las cosas". Traducimos textualmente, empero, para conservar el matiz original y permitir al lector captar la diferencia.

[50] En el *Fedón*, la palabra *diánoia* no tiene el significado de "razonamiento" en oposición a "inteligencia", sino el de "conocimiento mental" o "pensamiento" en oposición a "conocimiento sensible" o "sensación". Lo mismo pasa con el verbo correspondiente, *dianoémai*.

"Con toda seguridad."

"Pues bien, el que lo hiciera con mayor pureza será aquel que se aproximara a cada cosa al máximo posible sólo con el pensamiento, sin acompañar el conocimiento mental con la vista ni con ningún otro sentido, y sin adosar nada al manejo de la razón.[51] Sería aquel que, 66a
sirviéndose del pensamiento en sí mismo, por sí mismo e incontaminado, intentara dar caza a cada una de las cosas reales, cada una en sí misma, por sí misma e incontaminada [52] desembarazándose al

[51] "Manejo de la razón" = *logismós* (véase nota 43).

[52] A. J. Festugière, en *Contemplation et vie contemplative selon Platon* (2ª ed., Vrin, París, 1950, pp. 123 y ss.), ha analizado cuidadosamente el concepto de "purificación" que se halla en el *Fedón* y su transposición al dominio de la filosofía, bajo la forma contemplativa. El cap. II de la primera parte de la mencionada obra *(Katharsis)* comienza precisamente con la cita del pasaje que comentamos en esta nota. Festugière explica la relación del hombre con lo divino, a través de purificaciones, sobre la base de un pasaje de *Leyes*, IV. 716c - 717a, en donde se alude a una "antigua sentencia" según la cual "lo semejante es amigo de lo semejante, si es mesurado", y donde se afirma que del malo, "impuro en cuanto al alma", los dioses no aceptan presentes. También un par de versos del *Ion* de Eurípides (1315-1316: "no es bueno que una mano malvada toque a los dioses") contribuyen a que Festugière concluya: "Dios y todo lo que es de Dios es puro. Por consiguiente, no puede uno aproximársele, no se puede complacer a lo divino más que a condición de participar de esta pureza. La *katharótes* del objeto exige en el sujeto un estado análogo. Si éste no la posee aún, debe necesariamente *katharizesthai*. Tal parece haber sido la génesis de la *kátharsis* platónica" (*op. cit.*, p. 127). No hay duda de que la exposición de Festugière se adecua perfectamente a la de Platón: en realidad, se limita —en sus conclusiones— a parafrasearla. Pero yo no diría que "la génesis de la *kátharsis* platónica" se ha producido de esa manera, sino que el proceso ha sido el inverso. La idea de purificación es tan antigua como la necesidad de higiene: *kathairo* (cf. *Il.*, XIV, 171, *Od.*, VI, 93), *katharós* (*Od.*, VI, 61 ,en forma figurada, *Od.*, XXII, 462), se hallan ya en Homero con tal característica, sin que ello excluya el sello religioso que pueda habérsele otorgado a la vez; *kátharsis* (I, 35) y *katharmós* (VII, 197) explicitan en Heródoto dicho sello religioso impreso a la higienización, que aparece ya indudablemente desligado de ésta en el uso de *katharmós* en Esquilo (*Coéforas,* 968, *Euménides,* 227-283), donde se trata de ritos expiatorios. En todo caso, los vocablos en cuestión están referidos al hombre o a objetos como el sol, la luz, el aire y sobre todo el agua, etc.; pero no he podido hallarlos *nunca referidos a la divino, antes de Platón* (excepto, desde luego, la higienización antropomórfica de los dioses que a veces se encuentra descrita por Homero). De ahí que la aplicación a lo divino de calificativos como *eilikrinés* (incontaminado) y *katharós* se nos aparezca como una trasposición de Platón, a la esfera divina, de un estado que la religión de su tiempo exige al hombre. El aforismo "lo semejante es amigo de lo semejante" ha operado, a nuestro juicio, pues, al revés de lo que explica Festugière: Platón piensa que al hombre se le exige la purificación por ser lo divino puro. Y como considera que el alma debe purificarse de la negatividad que padece en su existencia actual (negatividad que los órficos pueden haber considerado "lo titánico", pero que para Platón era lo irracional y procedía del cuerpo —*sôma*— en tanto "fuente de la irracionalidad"; cf. nota 29), extiende desde luego la incontaminación a lo divino, que así se torna incorpóreo, quizás por primera vez en la historia de la filosofía. En efecto, los dioses homéricos —que habitaban en este planeta, aunque en las alturas del Olimpo— eran de contextura análoga a la de los hombres, aunque fueran inmortales. Comían, dormían, se entregaban a amores nada "platónicos", tenían gran fuerza física —aunque, a veces, apenas superior a la de algunos héroes humanos—, y gracias a la suya propia, Zeus prevalecía entre ellos. Jenófanes atacó abiertamente el antropomorfismo de la mitología

máximo de los ojos y de los oídos y, puede decirse, del cuerpo entero; en tanto éste perturba y no permite al alma poseer verdad y sabiduría, mientras está asociada con él. ¿No sería éste, si es que se da el caso, Simmias, quien alcanzaría lo real?"

"Es extraordinario", exclamó Simmias, "el modo en que dices verdades."

b "De todo esto, forzosamente ha de originarse en la mente de los genuinos filósofos una creencia que los lleve a decir entre sí cosas como éstas: Probablemente alguna senda nos va llevando bien, con

---

homérica (cf. *DK* 21 B 12, 14, 15 y 16), que llegó hasta su tiempo con algún vigor (si no, no habría merecido su ataque). Pero esto no quiere decir que le haya negado corporeidad a los dioses (el fr. 23 habla de que el dios supremo no es "semejante a los mortales ni en figura corporal *–démas–* ni en pensamiento", lo cual implica que tiene figura corporal y pensamiento –como dice Kirk, *The Presocratic Philosophers* p. 170; cf. Jaeger, *Teología*, p. 48–, suposición confirmada por los fr. 24 y 25). El dios supremo puede haber sido para Jenófanes *sphairoeidés*, "de forma esférica", como se le atribuye en el tratado pseudo aristotélico *De Melisso, Xenophane et Gorgia* y en la *Curatio affectionum graecarum*, IV, 5, de Teodoreto (quien, al parecer, reproduce un texto de Aecio). Esta corporeidad se halla sin duda integrada en el "ser" parmenídeo (que es "semejante a la masa de una esfera bien redonda", *DK*, 28B 8, 43) y desde luego en las cuatro raíces de Empédocles (31B 6: Zeus, Hera, Aidoneo y Nestis, que la tradición ha asimilado al fuego, aire, tierra y agua –respectivamente– del fr. 17, verso 18). Heráclito ha dado supremacía a lo invisible sobre lo visible (22B 54), pero de todos modos Dios todavía es toda armonía, tanto la invisible como la visible: es día y noche, verano e invierno, etc. (fr. 67). Con Jenófanes, Heráclito y Parménides, el ser supremo *gana en profundidad humana:* si bien puede decirse –como lo acabamos de hacer– que dejan atrás el antropomorfismo, se trata del antropomorfismo primitivo y/ò superficial de las pasiones y aventuras amorosas, prepotencia caprichosa, etc., mas no de un antropomorfismo más reflexivo, como podía corresponder a la sociedad del siglo v. Así, lo divino es, ante todo, racional, lo cual no implica que esté despojado de elementos corpóreos o irracionales. En Platón vemos que se considera, precisamente, que el pensamiento debe manejarse sin contaminaciones de percepciones, pasiones, etc., para llegar a su objeto, que está igualmente incontaminado de todo ello. Que lo divino sea en Platón "incorpóreo" significa, ante todo, pues, que está libre de toda irracionalidad, que no sufre interferencia de parte del *sôma*, fuente de irracionalidad. Y de la misma manera será concebible la vida plena del hombre y el camino hacia la misma. Ya hemos visto, en nuestra Introducción, que las promesas escatológicas mencionadas por Píndaro implican una desvinculación del *sôma* sólo en el sentido de una "vida menos penosa" en que no se trabaje "con la fuerza de las manos". En la *Rep.*, II, 363c-d, vemos corroborada nuestra interpretación de que no se prometía una vida estrictamente incorpórea, ya que allí se dice: "Museo y su hijo" les aseguran a los justos banquetes orgiásticos, con posibilidade de "eterna embriaguez". Para conseguir esos beneficios, se ofrecen sacerdotes para celebrar ritos expiatorios, que regulan según "libros de Museo y Orfeo", *katharmoi* de cualquier clase de delitos (364e - 365a). Nada más distante, por supuesto, de la manera que tenía Platón de entender las cosas y por ello critica acerbamente esa pseudo-religión. (No podemos adivinar qué tipo de destino y qué tipo de purificación eran invocados en religiones como la aludida en las planchuelas de Thurium –a las que nos hemos referido en la nota 23 a la Introducción y donde se repite la palabra *katharós*–, dado lo exiguo de los textos conservados; pero, aunque no tuvieran el carácter formal e inclusive farsante con que describe Platón a los órficos en la *República,* difícilmente hayan salido de la mitología tradicional y alcanzado un grado de racionalidad análogo al aspirado por Platón.)

la razón, en nuestra búsqueda[53], a saber que, mientras tengamos el
cuerpo, y nuestra alma se halle entremezclada con semejante mal, no
poseeremos suficientemente aquello que deseamos, es decir, lo verda-
dero. El cuerpo, en efecto, nos acarrea incontables distracciones de-
bido a la necesidad de sustento, y, por si fuera poco, nos lo atacan c
enfermedades que nos impiden la caza de lo real. Nos llena de amo-
res, deseos, temores, toda clase de imágenes y tonterías; de tal modo
que, como se dice, verdaderamente en lo que de él depende jamás
nos sería posible ser sabios. También las guerras, discordias y batallas
no las acarrea otra cosa que el cuerpo y sus deseos. Todos los que
van a la guerra, en efecto, lo hacen por causa de la posesión de ri-
quezas, pero es por el cuerpo que nos vemos forzados a poseer riquezas, d
y en su cuidado nos volvemos esclavos. El resultado de esto es que
no nos queda tiempo libre para la filosofía. Y el colmo de todo es
que, si nos resta algún tiempo libre y nos volvemos para examinar
algo, nuevamente por todos lados se entromete en nuestras investi-
gaciones el cuerpo, produciendo confusión y desorden y perturbán-
donos, de modo que, por su causa, no podemos divisar lo verdadero.
Sin embargo, se nos ha puesto de manifiesto realmente que, si alguna
vez hemos de poder saber algo con pureza, es necesario apartarse de e
él y contemplar por medio del alma en sí misma las cosas-en-sí-
mismas.

Y entonces, según parece, poseeremos aquello que deseamos
y de lo cual decimos ser amantes, la sabiduría[54]: cuando hayamos
muerto —como muestra el argumento—, no mientras vivimos. Por lo
tanto, si con el cuerpo no se puede conocer nada con pureza, una
de dos: o bien no nos es posible de ningún modo poseer el saber, o
bien nos es posible poseerlo una vez muertos, ya que entonces —no
antes— el alma se hallará en sí misma y por sí misma separada del 67a
cuerpo. Y mientras vivamos, según parece, estaremos más cerca del
saber cuanto menos comerciemos o nos asociemos con el cuerpo —en
la medida que no sea de toda necesidad— y cuanto menos nos conta-
minemos con su naturaleza, sino que nos purifiquemos de ella, hasta
que el dios mismo nos libere. Y así purificados, tras habernos desem-
barazado de la locura del cuerpo, probablemente estaremos junto a

[53] Sobre este pasaje —de tan difícil lectura en griego— se han intentado diversas correcciones, de las cuales se destaca la de Burnet de considerar a las palabras "con la razón en nuestra búsqueda" como una nota marginal de algún copista o escriba (Wilamowitz rechaza sólo "con la razón"), o la de Schleiermatcher— a quienes siguen aún Bluck y Hackforth— de ubicarlas en la línea siguiente, con lo cual la traducción quedaría: "una suerte de estrecha senda nos pone en la huella, porque en la medida que usamos del cuerpo junto a la razón en nuestra búsqueda... nunca alcanzaremos... la verdad" (Bluck). Por mi parte, prefiero seguir a Verdenius, quien evita tales artificios haciendo notar que *metà toû lógou* es equivalente a *kaì tòn lógon:* "un sendero nos guía a nosotros y a la razón", Y por ende, sigo a Verdenius en traducir el *hóti* más naturalmente, "a saber, que" y no "porque". La traducción de Robin, más libre, es análoga a la de Verdenius.

[54] Decimos ser amantes de la sabiduría cuando nos llamamos filósofos (*philos* = amigo o amante; *sophía* = sabiduría; *saphós* = sabio).

b [cosas] semejantes[55], y por nosotros mismos conoceremos todo lo incontaminado. Y esto es, supongo, lo verdadero: al que no está puro no le es lícito tocar lo puro. Tales cosas, Simmias, estimo que es forzoso se digan unos a otros y crean todos los que son realmente amigos de aprender. ¿No te parece?"

"Más que cualquier otra cosa, Sócrates."

"Ahora bien", continuó Sócrates, "si esto es verdad, amigo, para quien marche hacia donde me dirijo muchas son las esperanzas de poseer allí, más que en ningún otro lado y en forma satisfactoria, aquello que ha originado tantas preocupaciones para nosotros [los
c filósofos] durante la vida transcurrida. De este modo, el viaje que ahora me ha sido ordenado, se lleva a cabo con una buena esperanza; y lo mismo para cualquier otro varón que considere que su mente se halla preparada, en cuanto está purificada".

"Ciertamente", asintió Simmias.

"Ahora bien, sucede que una purificación es, tal como se dice en la antigua sentencia: «separar al máximo el alma del cuerpo»[56] y

[55] O sea "puras", ya que "lo semejante es amigo de lo semejante", según el aforismo que comentamos en la nota 52. Por consiguiente, entiendo que el *metà toioúton,* "junto a [cosas o seres] semejantes [a nosotros]" debe referirse a las cosas-en-sí que se acaba de mencionar en 66e y no a "hombres purificados" —como prefiere suponer Burnet—, ya que eso ha sido puesto fuertemente en duda en 63c.

[56] "Tal como se dice *(légetai)* en la antigua sentencia *(lógos)*". Dice Burnet al comentar el texto griego: "éste parece ser el modo regular de referirse al órfico *hieròs lógos*", y Robin y Bluck lo siguen en esta interpretación. Hackforth y Verdenius, por su parte, prefieren adoptar la de J. V. Luce (*Classical Review,* junio de 1951, pp. 66-67), y así traducen: "como desde hace tiempo se viene diciendo en nuestra discusión" (*logos* = discusión). Acota Verdenius que es inconcebible que Platón se hubiera referido al *hieròs lógos* órfico como un *lógos* a secas". Verdenius no da las razones de por qué le resulta eso inconcebible; pero por mi parte no he hallado en ningún diálogo platónico una referencia explícita a un *hieròs lógos,* órfico o no. Sólo en un pasaje de la *Carta* VII (335a) se habla de la necesidad de creer "en los antiguos y sagrados discursos *(toîs palaioîs te kaì hieroîs lógois)* que nos revelan que el alma es inmortal" y la existencia de un juicio *post-mortem* con terribles castigos (en su edición de las *Cartas* para "Les Belles Lettres", París, 1949, J. Souilhé conecta esta afirmación, a mi juicio correctamente, con la aclaración [522e - 523a] que precede al relato del *Gorgias* acerca del juicio final donde se protesta que aunque Calicles pueda creer que es sólo un *mythos,* es para Sócrates un *lógos).* Antes de este texto —suponiendo que pertenezca a Platón— sólo encontramos la expresión *hieròs lógos* al final del confuso relato de Herodoto (II, 81) acerca de órficos, báquicos, egipcios y pitagóricos, y sus costumbres respecto de la tela de los vestidos. "Hay en torno a estas cosas un discurso sagrado que se narra *(legómenos)*", dice Heródoto; pero no está claro —como no queda prácticamente nada en claro en ese texto— si el "discurso sagrado" es órfico, báquico, egipcio o pitagórico, y si se refiere a otra cosa que al uso de vestimentas en los templos (ver nota 21 a la Introducción). Entre los platónicos se ha fabricado toda una literatura de *hieroì lógoi* (véase la colección de O. Kern, *Orphicorum Fragmenta,* pp. 140-248), cuya antigüedad ya ha sido, a mi juicio, suficientemente rebatida, entre otros por Jaeger *(Teología,* cap. IV, "Las llamadas teogonías órficas"). De todos modos, no creo que aquí se esté aludiendo a una discusión anterior, porque no he podido hallar ni en la discusión precedente ni en la actual las frases cuestionadas, de modo que, sin poder admitir la hipótesis —para mí gratuita— de una referencia a un *hieròs lógos* órfico, tampoco me es posible adoptar la traducción de Luce, Hackforth y Verdenius. Creo que el *en toî lógoi légetai* de 67c no difiere en griego sustan-

que aquélla se acostumbre a concentrarse sobre sí misma desde todas las partes del cuerpo [57] y a recogerse y vivir en lo posible —tanto en lo presente como en lo futuro— sola en sí, liberándose del cuerpo, como d si se tratara de cadenas".

"Así es", dijo Simmias.

"¿Y no se llama muerte precisamente a esto: a una liberación y separación del alma con respecto al cuerpo?"

"Muy cierto."

"Pues bien, en liberarla, como decíamos, están al máximo empeñados los que filosofan rectamente, y ésta es la ocupación misma de los filósofos, la liberación y separación del alma con respecto al cuerpo. ¿O no?"

"Parece que sí."

"Entonces, como decía al comienzo, sería ridículo que un hombre que hubiera vivido preparándose durante toda la vida para estar e lo más próximo a la muerte, al llegar ésta se irritara."

"Claro que sería ridículo."

"Es que en realidad, Simmias, los que filosofan de verdad se ejercitan en el morir, y para ellos estar muertos es lo que menos deben temer los hombres. Míralo de esta manera: si en todo sentido están en desacuerdo con el cuerpo, y desean tener el alma sola en sí misma, ¿no sería absurdo que, al sucederles esto, temieran y se irritaran? Sería igualmente absurdo que no marcharan alegres hacia aquel 68a lugar donde, para los que allí llegan, existe la esperanza de hallar aquello que han amado durante la vida —ya que amaban la sabiduría—, y de desembarazarse, en cambio, de aquello con lo cual no estaban de acuerdo en convivir. O acaso, mientras muchos —tras haber muerto seres humanos queridos, mujeres e hijos— están dispuestos a marchar voluntariamente hacia el Hades [58], llevados por la esperanza de ver allá a los que deseaban y convivir con ellos; el que ama de verdad a la sabiduría y no tiene esperanza de alcanzarla de modo valioso en ninguna otra parte que en el Hades, ¿se irritará al b

cialmente del *ho... legómenos... lógos* de 62c, que explicamos en la nota 28; sólo que aquí el contexto no nos permite traducir, en correcto español, "el fundamento (o sentido) que se alude", y vertemos "se dice en la sentencia". Pero ambas traducciones se complementan: porque el fundamento de 62c era expresado en una sentencia (o quizá más de una) y la forma de aludirla a ella era la de decirla; y aquí la sentencia es significativa, y la forma de decirla es alusiva. En nuestra traducción hemos puesto el presunto contenido de la sentencia entre comillas, no porque pensemos que sea textual (especialmente el verbo *khorízein*, "separar", es tardío, y de uso netamente platónico), sino para distinguirla de lo que sigue, que es a nuestro juicio sólo la interpretación que añade Platón. "Concentrarse el alma sobre sí misma", "recogerse", etc., no corresponden a los procedimientos purificatorios del orfismo u otras religiones iniciáticas de la época, hasta donde las conocemos, sino a la transposición que Platón hace de la purificación al plano filosófico (véase nota 152).

[57] Hackforth señala que esta frase, "tomada literalmente, implicaría la difusión espacial de una suerte de fluido vital a lo largo del cuerpo; pero por supuesto no debe ser tomada literalmente, sino más bien como una viva metáfora para indicar la integridad del desapego del alma".

[58] Véase nota 35.

morir y no ha de marchar hacia allá gozoso? Es forzoso que pensemos así, amigo, al menos si se trata realmente de un filósofo: que ha de creer fuertemente que en ningún otro lado sino allá alcanzará la sabiduría con pureza. Ahora bien, si esto es así, como decía hace un momento, ¿no sería completamente un absurdo que tal hombre temiera a la muerte?"

"¡Completamente ilógico, por Zeus!", fue la respuesta.

c "Pues entonces, si ves a un hombre irritándose por estar a punto de morir, ¿no es esto suficiente prueba de que no es un filósofo, sino un amante del cuerpo? [59] Y sin duda él mismo resultará también un amante de riquezas o de honores, o bien de ambas cosas a la vez."

"Es completamente tal como dices."

"Ahora bien, Simmias, lo que se llama «valentía» ¿no es algo que a quienes más conviene [llamar así] es a aquellos que están en una disposición como la descripta [o sea a los filósofos]?"

"Sin duda alguna."

"Y en cuanto a la «templanza», incluso lo que también la mayoría de la gente llama así [60], a saber, el no dejarse arrebatar en torno a los deseos, sino mantenerse ante ellos de manera desdeñosa y decorosa, ¿no es algo que a quienes conviene [llamar así] es a aquellos que desdeñan al máximo el cuerpo y viven en la filosofía? [61]"

d "Forzosamente", contestó Simmias.

"Si quieres considerar por un momento la «valentía» y la «templanza» del resto de la gente, te resultará insólito."

"A ver, ¿cómo es eso, Sócrates?"

"Tú sabes que el resto de la gente tiene a la muerte por el mayor de los males."

"Y con mucho."

"Y bien, ¿no es por temor a males mayores que los [que son

[59] Juego de palabras intraducible: *philósofos* es, como queda dicho, "amante de la sabiduría"; "*philosómatos* —término inventado por Platón— sería "amante del cuerpo"; *philótimos,* "amante de los honores", y *philokhrématos,* "amante de las riquezas".

[60] Con la mayor parte de los traductores, sigo la forma clásica de verter *sophrosyne,* término que indica autodominio y moderación de los deseos y pasiones. En nuestra Introducción (apartado "*Ousía* y cosa") hemos apuntado que, para Platón, todo lo que mencionamos en el lenguaje cuenta con una *ousía* que lo respalda. Este criterio es fuente de innumerables problemas para Platón, buena parte de los cuales son creados por la ambigüedad de las palabras, y sobre todo por significados generalizados en el vulgo, y que Platón no acepta o acepta a regañadientes (véase en nuestra Introducción, nota 28) la distinción inevitable entre un lenguaje cotidiano y un lenguaje dialéctico, propio de quien, como el filósofo, "alcanza el *lógos* de cada *ousía*"). En el presente pasaje tendríamos que reconocer —si nos atuviéramos al criterio ontologista de Platón— dos *ousíai* diferentes de "valentía" y "templanza": una, la de los filósofos, y otra, la "del resto de la gente". En este punto es donde —en la *República,* libros V y VII— Platón se va a ver obligado a diferenciar la *ousía,* objeto del verdadero *lógos,* del objeto de la *dóxa* (*doxastón;* le da, según los rasgos, diversos nombres que implican distintos conceptos, por lo cual no los traigo aquí a colación). Y la mayoría de la gente no son *philósophoi,* sino *philódoxoi,* como los llaman en *Rep..,* V, 480a.

[61] "Viven en la filosofía": véase nota 10.

llamados] entre ellos «valientes» afrontan la muerte, cuando la afrontan?"

"Así es."

"Por consiguiente, es por tener miedo, por puro miedo que son valientes todos, salvo los filósofos; y sin embargo, es ilógico ser valiente por temor y cobardía."

"Completamente de acuerdo." e

"Ahora bien, eso mismo sucede con los [que son llamados] entre ellos «moderados»: que lo son en razón de una cierta intemperancia. Y aunque se diga que esto es imposible, algo por el estilo les sucede con respecto a aquella ingenua templanza. En efecto, temiendo ser privados de otros placeres de los cuales están deseosos, se abstienen de unos mientras son dominados por otros. Y aunque llaman intemperancia al ser gobernados por los placeres, les sucede 69a
que es por estar dominados por algunos placeres que dominan a otros placeres. Y esto es algo por el estilo de lo que acabo de decir, que se moderan a causa de una cierta inmoderación."

"Así parece, en efecto."

"Pues mi querido Simmias, no es éste un cambio correcto en relación con la virtud: canjear placeres por placeres, dolores por dolores y temores por temores, los mayores por los menores, como si fueran monedas. Por el contrario, la única moneda correcta, por la cual todas las cosas deben ser canjeadas, es la sabiduría.[62] Y cuando son todas compradas y vendidas por ésta y junto con ésta, constituyen b
realmente [63] tanto la valentía como la templanza y la justicia; en una palabra, la verdadera virtud [64] [se da] junto a la sabiduría; tanto si se añaden como si se suprimen placeres, dolores, temores y todas las demás cosas análogas. Separadas de la sabiduría, en cambio, y canjeadas unas por otras, me temo que de virtud no tendrían más que una engañosa fachada, en realidad apropiada para esclavos, pero que no contendría nada sano ni verdadero. Lo realmente verdadero, en cambio, es que tanto la templanza como la justicia y la valentía son c
una especie de purificación de todas aquellas cosas. La sabiduría misma es como un rito purificador.[65] Y probablemente los que nos establecieron las iniciaciones no eran gente sin valor, ya que en realidad desde antiguo ha sido dicho, en forma de enigma, que aquel que

[62] Cf. Heráclito, fr. 90: "todas las cosas se intercambian con el fuego y el fuego con todas las cosas, tal como las mercaderías por el oro y el oro por las mercaderías" (y fr. 67: "el dios... se transforma como «fuego» que, cuando se mezcla con perfumes, recibe el nombre de cada aroma").

[63] En la traducción de este difícil y controvertido pasaje sigo a Bluck y Verdenius.

[64] Dado que la palabra *areté* tiene en el *Fedón,* y especialmente en este pasaje, un claro sentido moral, adopto sin convicción la traducción convencional de "virtud", para no despistar demasiado al lector. Pero a la vez, al lector al que la curiosidad arrime hasta esta nota le diré, confidencialmente, que el significado anterior a Platón e incluso en él —y especialmente en él— es el de "plenitud" o "perfección". Porque para Platón no hay una esfera moral aparte de otra metafísica, sino que la *areté* implica una realización ético-metafísica.

[65] "Purificación" = *kátharsis;* "rito purificador" = *katharmós* (véase nota 52).

llega al Hades como profano, sin iniciarse, irá a parar al fango[66]; en tanto quien llegue allá purificado e iniciado, cohabitará con los dioses. Pues, como dicen los encargados de las iniciaciones, «muchos
d son los portadores de tirsos, mas pocos los poseídos por Baco[67], y

[66] Compárese esta amenaza y la siguiente sentencia iniciática ("muchos son los portadores de tirsos, mas pocos los poseídos por Baco") con la parábola del festín nupcial en S. Mateo, 22. 11-14, donde se arroja a las tinieblas al convidado sin traje de bodas, y se concluye con la enigmática frase "muchos son los llamados, mas pocos los escogidos". Dicha comparación la hacen Clemente de Alejandría (*Strómata*, V, 3, 17) y Teodoreto (*Cur. aff. graec.*, XII, 35; tomada seguramente de Clemente).

[67] Véase nota 66. Este pasaje (Kern, fr. 5; comentario de Olimpiodoro en Kern, fr. 235) es considerado como la quintaesencia del orfismo por J. Harrison (*Prolegomena*, pp. 473-476). Burnet, por su parte, acota: "el contexto muestra que la gente a que se refiere son los *orpheotelestai*... que son descriptos en la *República* (364e, y ss.)". Hackforth también remite al libro II de la *República*: "la sumersión en el fango es un castigo órfico, mencionado nuevamente en *Rep.*, 363d como enseñado por «Museo y su hijo»". A su vez, J. Adam (*The Republic of Plato*, "with a new Introduction by D. A. Rees", Cambridge University Press, 1963, vol. I, p. 79), al comentar la frase "sumergen en el barro" de $363d_6$ dice: "el «barro» es órfico", y remite, para fundamentarlo, al presente pasaje del *Fedón* y a la *República*, VII, 533d. En ninguno de ambos lugares se habla de Orfeo ni de "orfismo", con lo cual parece que la clasificación del castigo como "órfico" corre en circuito cerrado. Dado que en el *Fedón* no se menciona en absoluto a Orfeo ni a los órficos, acudamos al pasaje completo de la *República*. En el mismo cabe, a mi juicio, distinguir dos secciones: una, donde se habla de los que buscan la justicia no por sí misma, sino por los beneficios que pueda reportar; y otra, que trata de los que, aun reconociendo la superioridad teórica de la justicia, en la práctica recomiendan o aceptan la injusticia. A su vez, cada sección puede subdividirse en varios ítems de la siguiente manera:

Sección 1:

a) Los que creen en beneficios terrenales y materiales para los justos. Según Platón, se basan en Homero —de quien cita *Od.*, XIX, 109-112— y Hesíodo —cita *Los trabajos y los días*, 232-233— como autoridades ($363a_1$-c_2).

b) Los que creen en una vida futura en que tengan lugar aquellos banquetes orgiásticos a que nos hemos referido en la nota 109. Aquí la autoridad la constituyen "Museo y su hijo", aunque no se cita verso alguno ($363c_3$-d_2).

c) "Otros" que van "más lejos en las recompensas acordadas por los dioses": según ellos, los justos obtienen como premio una gloria perpetua a través de su descendencia ($363d_2$-d_4).

d) Después de una breve acotación ("éstas y otras cosas análogas dicen en elogio —*enkomiázousin*— de la justicia", $363a_{4-5}$), alude a los que "sumergen en el fango (*eis pelón tina katoryttousin*) en el Hades" a los sacrílegos e injustos y los condenan a llevar agua en cribas, sin perjuicio de que también durante la vida reciban castigos. Ni en este ítem ni en el anterior se cita autoridad ni texto alguno (363-d_5-e).

A mi sugerencia de que estos dos últimos ítems están claramente disociados del primero, el profesor Verdenius me ha objetado que en "$363d_6$ el sujeto de *katoryttousin* es obviamente el mismo que el de las oraciones precedentes". Asimismo, el profesor Cherniss me escribe: "mientras el *hoi d'* de $363d_2$ se refiere a otros que Museo y su hijo ($363c_3$-d_2), no está de ningún modo claro que el sujeto de *katoryttousin* (d_6) es ese *hoi d'* solamente. Pueden ser los *tres* grupos mencionados anteriormente, y esto me parece que se torna probable por el hecho de que el sujeto de *enkomiázousin* en d_5 son, muy probablmente, todos los que preceden... En tal caso, la amenaza de la «sumersión en el barro» podría ser dicha por los tres, incluso Museo y su hijo". Cherniss ha tenido la amabilidad de hacerme recordar en este punto el tratamiento que del mismo ha hecho I. M.

éstos, en mi opinión, son los que han filosofado rectamente. En cuanto a mí, por convertirme en uno de éstos, nada he descuidado durante la vida, en cuanto me fue posible, sino que me he afanado de todas las maneras. Si me he afanado rectamente, y si hemos logrado algo, lo sabremos con claridad al llegar allá, si el dios quiere; dentro de poco, según me parece. Con esto, Simmias y Cebes, queda hecha mi apología; [con la explicación] de cómo es razonable que los deje a

---

Linforth (*The Art of Orpheus*, pp. 75-97). Linforth también se pregunta por el sujeto de *katoryttousin* (p. 89) y contesta: "Probablemente Museo y su hijo cobran vigencia de nuevo, de modo que se nos brinda el complemento de su retrato del banquete de los justos. Pero tal vez no tengamos derecho a atribuir estas cosas a Museo en particular". La cosa, pues, resulta más complicada de lo que a primera vista parecía.

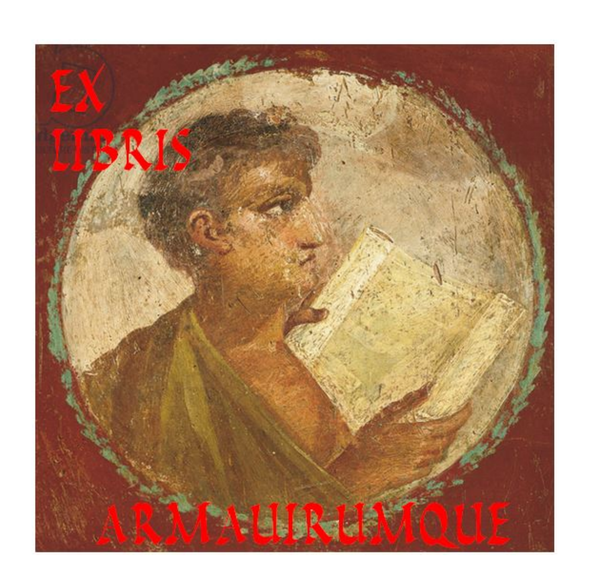
Sección II:

En ella se menciona a sacerdotes mendicantes (*agyrtai*) y adivinos (*mánteis*) que golpean a la puerta de los ricos, ofreciéndoles reparar, por una pequeña retribución, los delitos que éstos o sus antepasados hubieran cometido. Para ello, disponen del poder (*dynamis*) de hacerlo mediante sacrificios (*thysíai*) y encantamientos (*epodai*). "Como testigos de todos estos discursos remiten a poetas", concluye la introducción de esta segunda sección, que, sobre la base de lo expuesto, se divide en otros dos ítems:

a) Aquellos que, por tropezar con las dificultades de la virtud, hallan más fácil el vicio. Citan en su apoyo a Hesíodo, *Los trabajos y los días*, 287-289 ($364c_6$-d_3).
b) Aquellos que sostienen que los dioses pueden ser influidos por los hombres. Citan en su apoyo a Homero, *Il.*, IX, 497-501 ($364d_3$-e_1).
c) "Producen además un mejunje de libros de Museo y de Orfeo, hijo de la Luna y de las Musas, según se dice; y basándose en ellos hacen sus sacrificios persuadiendo no sólo a particulares, sino también a Estados, de que, por medio de sacrificios y entretenimientos agradables, existen ritos expiatorios y purificatorios (*lyseis te kai katharmoi*) de crímenes, tanto para los que aún viven como para los que ya han muerto. Los llaman iniciaciones (*eletai*), que nos liberan de los males del más allá; si no se hacen sacrificios, aguardan cosas terribles" ($364e_2$ - $365a_4$).

"¿Cuál es la parte de Orfeo en todo esto?", se pregunta Linforth (p. 96). "Él y Museo eran los autores de libros que eran ofrecidos por practicantes de *teletai* como evidencias que apoyaban sus pretensiones. Eso es todo. Orfeo ni siquiera es nombrado como autoridad respecto de las recompensas y castigos tras la muerte". Por cierto que anteriormente (p. 86), Linforth ha apuntado la conexión entre la sección I —en lo que a castigos se refiere— y la II, en cuanto al final de ésta aparece la expresión "aguardan cosas terribles", ya que las únicas "cosas terribles" con que se amenaza en todo el relato es el baño en el fango, que, como hemos visto, podría haber sido profetizado por "Museo y su hijo" (según Verdenius, "obviamente"; según Cherniss y Linforth, "probablemente"). Pero eso sólo podría servir para sospechar que los sacerdotes que se basan en Museo (la palabra *orpheotelestai*, que menciona Burnet, no aparece en la *República*, y en rigor en ningún texto anterior a Teofrasto, *Characteres*, 16, 12) prometen escapar a castigos terribles, como podría ser la sumersión en el barro. Pero esto no complica a Orfeo, como señala Linforth, quien hace notar que también en el *Protágoras*, 316d, se habla de iniciaciones y profecías practicadas por seguidores de Orfeo, de Museo y otros. Hablar de Museo no significa hablar de Orfeo, entonces; [illegible] conexión entre ambos puede hacerse como autores (que no han sido forzosamente dichos personajes legendarios, sino diversos poetas —los antiguos concuerdan en mencionar a Onomácrito, poeta de la corte de los Pisistrátidas— que han usado tales nombres para lograr una mayor aceptación) de libros que prescribían sacrificios y ritos purificatorios. Esto no implica, por supuesto, que en algunos libros de los atribuidos a Orfeo no se hayan mencionado premios y castigos en el más

e ustedes y a los amos de aquí sin irritarme: en el pensamiento de que también allí he de encontrar, no menos que aquí, buenos amos y amigos.[68] Me daré por contento si en esta defensa ante ustedes he sido más convincente que ante los jueces atenienses."



allá; sólo quiere decir que en el libro II de la *República* no hay ningún elemento de juicio que permita atribuir al orfismo amenazas de castigos en el barro, una vez en el Hades. En el mejor de los casos, se los podría atribuir a los libros de Museo, caso que de todos modos sigue siendo para mí dudoso. Creo, con Linforth, que "tal vez no tengamos derecho a atribuir estas cosas a Museo en particular". En la *República,* al hablar de sacerdotes mendicantes que golpean a la puerta de los ricos, Platón indica que aquéllos se basan en testimonios de Homero, Hesíodo, etcétera, una verdadera *mélange,* pues, que parecería provenir, más que de Platón de los sacerdotes mismos, ya que —aun en el caso de los libros de Orfeo y Museo— dice que manejan un "mejunje *(hómadon)* de libros". Este mejunje puede estar presente en las iniciaciones a que hace referencia Platón en el pasaje del *Fedón* que estamos comentando (aunque aquí las trata con mucho mayor respeto y afecto que en la *República*), ya que, venga o no de libros de Museo, la amenaza de sumersión en el barro, la frase "muchos son los portadores de tirsos, más pocos los poseídos por Baco" parece tener que ver más directamente con el dionisismo (aunque es indudable que éste, ciudadanizado, adoptó diversas formas o sectas, una de las cuales ha sido tal vez la de los órficos) que con Museo.

68 Suprimo las palabras "aunque la mayoría de la gente sea incrédula", que Burnet considera como una interpolación (véase la nota de Verdenius *ad loc).*

IV

ARGUMENTOS PRELIMINARES ACERCA DE LA INMORTALIDAD DEL ALMA

(69e - 84b)

Cebes formula dudas acerca de la supervivencia del alma tras la muerte. Sócrates argumenta: si algo se agranda, es porque antes era más pequeño; si se calienta, porque antes era más frío, etcétera. O sea; los contrarios se generan el uno del otro. Esto presta apoyo a la teoría de la metempsicosis, según la cual, si a la vida sucede la muerte, a ésta nuevamente sucede la vida. Y es forzoso que cada generación sea compensada por la inversa: si lo grande nace de lo pequeño, de lo pequeño nace lo grande; de otro modo, si el proceso no fuera cíclico sino lineal, todo concluiría en uno de los dos estadios. Análogamente, si de la vida se fuera a parar a la muerte pero no a la inversa, pronto no quedarían seres vivos en el mundo.

Sócrates expone luego un segundo argumento ya conocido por Cebes; aquellas Cosas-en-sí que concebimos no las encontramos en el mundo con la perfección con que las concebimos. Fuerza es entonces que las hayamos conocido en otro tiempo en que no teníamos percepciones, ni por ende cuerpo, y que ahora, al ver cosas concretas parecidas a ellas, aunque inferiores, nos acordemos de aquellas cosas perfectas. Así hablamos de objetos iguales, pensando, no en las cosas que vemos, que no son realmente iguales, sino en lo Igual-en-sí que conocimos antes de nacer, y que ahora recordamos. El conocimiento es, pues, reminiscencia.

Un tercer argumento resulta de la combinación de los dos precedentes, que tomados separadamente parecían insuficientes a Cebes y Simmias. Si, por un lado, al "estar vivo" antecede el "estar muerto", y este estadio anterior —en que alma y cuerpo están separados— implica la existencia del alma en el más allá; y si, por otro lado, al presente "estar vivo" sucederá otro "estar muerto", es forzoso que nuevamente, después de esta muerte, exista el alma en el más allá. No obstante, Sócrates propone tratar la cuestión "más en detalle", lo que da origen a un cuarto argumento.

Las cosas concretas que vemos son compuestas, y constantemente cambiantes; es a ellas a quienes corresponde corromperse y perecer. No, en cambio, a las Cosas-en-sí, que son invisibles y permanecen idénticas a sí mismas. El cuerpo es más afín a la primera clase de cosas; el alma, en cambio, que es invisible, se asemeja a

las Cosas-en-sí, y es por tanto natural que no varíe ni perezca. El corolario de estos argumentos es que, cuanto más el alma, durante la vida, se haya desligado del cuerpo y de todo lo visible, en tanto mejores condiciones estará de asimilarse al mundo divino de las invisibles Cosas-en-sí, al morir. La filosofía es el modo de vida que mejor cumple tal función purificadora del alma repecto de lo corpóreo.

a) *El argumento de la compensación de los procesos entre términos opuestos*

Fedón: — Tras haber dicho Sócrates estas cosas, replicó Cebes: "Por un lado, al menos a mí me parece que has hablado muy
70a bien; pero por otro, y en lo que al alma concierne, los hombres son muy incrédulos, y temen que el alma, después de desembarazarse del cuerpo, no subsista en ningún lado, sino que se corrompa y perezca aquel día en que el hombre muere, y que partiendo inmediatamente que se ha desembarazado del cuerpo, dispersada como aliento o humo, se marche disipada y en ningún lado subsista.[69] Ya que, si existiera en algún lado en sí y por sí misma, concentrada, y desligada de estos males que acabas de relatar, se podrían tener muchas y bellas
b esperanzas, Sócrates, de que lo que dices sea verdad. Pero tal vez se necesite de no poca convicción y fe para creer que, una vez muerto el hombre, el alma existe y cuenta con alguna capacidad e inteligencia.[70]"

"Dices la verdad, Cebes", respondió Sócrates. "Pero ¿qué haremos entonces? ¿Quieres que conversemos acerca de esas cosas, para ver si es o no probable que sean así?"

"Por mi parte", dijo Cebes, "con sumo gusto escucharía cualquier opinión que tuvieras al respecto."

"Bueno", prosiguió Sócrates, "no creo que nadie que me escu-

[69] La traducción de este pasaje al castellano resulta extremadamente difícil, por el redundante exceso de participios, verbos y expresiones, todos con significados equivalentes: *apallagêi, diaphteiretai, apoyetai, apothnéiskei, diaskedastheîsa, oikhetai, diaptoméne, oudèn éti oudamoû êi.* Tal redundancia no es gratuita ni casual, sino que parecería constituir el medio de expresión de que Platón se vale, en la conciencia de que está en juego algo decisivo, como es la inmortalidad del hombre, la idea de la superación de la muerte, que se hallaba en el corazón de las religiones populares, y que por lo menos desde Anaximandro pugnaba por hallar su expresión en la filosofía; en contraste con la idea homérica —aquí representada, en la discusión, por Cebes— de la muerte como "lo que termina todo", el límite definitivo.

[70] En Homero, la palabra griega *psykhé* no significa aún "alma", sino que designa la "vida" (W. F. Otto, *Die Manen,* p. 25, cf. las opiniones de Jaeger, *Teología,* cap. V, y de E. Bickel, *Homer. Die Lösung der homerischen Frage,* Bonn, 1949, último capítulo, etc.) o "aliento vital": al expulsárselo todo con la muerte, se convertía en una especie de fantasmagórica imagen del muerto, que iba al Hades, pero allí carecía de toda "vida mental" (*Il.,* XXII, 103-140). Quizás sea desde Heráclito (cf. fr. 107 y 115; también fr. 1, 2, etc.) que la *psykhé* ha sido acreditada sobre todo con la inteligencia, lo cual, empero, no implicaba que se le confiriera —vista así— supervivencia en el Hades.

chara ahora, ni aunque fuera un comediógrafo[71], diría que soy un charlatán y que hablo de cosas inconvenientes. Si te parece entonces, ha de examinarse esto. Examinemos el asunto de este modo: una vez que los hombres han muerto, ¿existen o no sus almas en el Hades? Hay una antigua sentencia de la cual se nos ha hecho acordar[72], según la cual allá existen los que llegan de acá, y nuevamente vienen aquí y nacen de los muertos. Y si esto sucede así, que los vivos renazcan[73] de los muertos, ¿qué otra cosa puede ocurrir sino que nuestras almas existan allá? En efecto, no renacerían si no existieran, y esto ya sería prueba suficiente de que es así, siempre que se haga en verdad evidente que los vivos no se generan de ninguna otra parte que de los muertos. Si esto no es así, se necesitará otro argumento." c d

"Estoy de acuerdo", contestó Cebes.

"Pero no reduzcas tu examen a los hombres, si quieres comprender más rápidamente, sino extiéndelo también a todos los animales y plantas, en resumen, a todo lo que tiene generación. Con respecto a todas las cosas, pues, veamos si no es así que se genera todo: cada cosa, e

[71] Uno naturalmente piensa aquí en Aristófanes, quien ridiculizó a Sócrates en *Las nubes,* y es mencionado expresamente en la *Apología,* 18a - 19c, como detractor de Sócrates. Pero Olimpiodoro, verdadero coleccionista de curiosidades, sugiere que Platón alude a Eúpilos, para lo cual se basa en la similitud de la expresión "ser charlatán" con la que se encuentra en un texto —que conocemos como fragm. 352— del citado comediógrafo.

[72] Traduzco *logos* nuevamente por "sentencia"; puede provenir de cualquier religión que postule la creencia en la palingenesia, aunque la complicada formulación en que aquí es presentada es indudablemente obra de Platón. Como el verbo "acordarse" está en primera persona plural de la voz pasiva, lo he vertido "se nos ha hecho acordar", interpretando que Platón alude así al hecho de que no se acuerda por sí mismo, sino que se lo han hecho recordar sacerdotes o sacerdotisas como los aludidos en el *Menón,* 81a-c (que es donde menciona por primera vez tal doctrina). También podría entenderse el plural en forma genérica (y tomarse el uso pasivo como activo, cosa que sucede en otros pasajes del *Fedón*), como hace Hackforth, quien traduce "me viene a la mente". Lo que menos admisible me resulta es verter "nos hemos acordado ya" (Robin y Bluck), remitiendo a 63c y 69c. En ninguno de ambos pasajes, en efecto, y, en rigor, en ningún otro pasaje anterior del *Fedón,* se ha recordado doctrina alguna sobre la palingenesia.

[73] *Pálin egignonto*; el mismo verbo precedido por el mismo adverbio lo encontrábamos, en infinitivo, en el *Menón,* 81b: *pálin gignesthrai.* Por esta razón, preferimos denominar "palingenesia" a la doctrina que afirma la reencarnación de las almas, aun cuando los textos más tempranos en que hallamos el sustantivo *palingenesía* sean más o menos contemporáneos de los correspondientes al hoy más habitual *matempsykhosis* (siglo I a. C., en el siglo VI d. C. Olimpiodoro alude a esto con un vocablo que tres siglos antes ha usado Plotino: *metensomátosis*). Sobre estos vocablos y su contenido conceptual se han tejido leyendas fantasiosas que han llegado a reemplazar las lagunas de la historiografía rigurosa. El gramático del siglo IV d. C., Servius, llegó a afirmar que Pitágoras (distante de él en casi diez siglos) "no dice *matempsykhosis,* sino *palingenesía*". En todo caso, *pálin gignesthai,* que es la expresión afín más temprana que hallamos, de por sí indica sólo "renacer" o "nacer nuevamente" (y así podrá usar San Pablo *palingenesía* para aludir a la conversión —nacimiento del "hombre nuevo"— por el bautismo). Transmigración o reencarnación de las almas suponen un dualismo "cuerpo"-"alma", que no ha de haberse dado antes de la segunda mitad del siglo V a. C., y que, de todos modos, no hallamos explicitado con tal referencia fideística antes de Platón. Ver nota 42 a la Introducción.

¿nace de alguna otra parte que de su contrario, cuando lo tiene?[74] Por ejemplo, lo bello es sin duda contrario de lo feo, lo justo de lo

[74] Atiéndase bien: si se demuestra que los vivos no se generan de ninguna otra parte que de los muertos (y por ende, que no es a partir de otros seres vivos o inanimados que nacen), quedará probado que las almas existen en el Hades. Si se demuestra tal cosa, significará que "los muertos" son *algo,* tienen una cierta realidad: "no renacerían si no existieran", se dice de las almas, lo que muestra que tiene vigencia aquí la vieja ecuación "muerto" = "*psykhé* en el Hades", y lo que está en cuestión es si uno de los términos de la misma tiene existencia, lo que automáticamente demostrará que el otro la posee. Uno pensaría entonces que la argumentación tendría en ese caso que enderezarse hacia la demostración de que "los muertos" son *algo,* ya que esto es precisamente lo que desde páginas atrás (63c: "tengo esperanzas de que haya *algo —ti—* para los muertos") se viene anunciando como verdad de fe para la que los discípulos solicitan argumentos. No obstante, la argumentación aquí sólo atiende a dejar en claro que lo vivo nace de lo muerto, basándose en el esquema de la generación recíproca de los contrarios. Ahora bien; hablar de que los contrarios *se generan,* hablar de que *cada cosa nace* implica estar hablando de algo que tiene realidad (lo cual se dice explícitamente en 70e$_2$). Y si entre estas cosas, además de lo bello y lo feo, el crecimiento y la disminución, se cuenta —sin ningún problema— tanto "lo que vive" como "lo que está muerto" (70d$_{10-11}$), es patente que ya en mitad del argumento se está confiriendo esa realidad a "lo que está muerto". Ciertamente, en 70d$_8$ se comienza a hablar de la "vida" y de la "muerte" (en seguida, del "vivir" y "estar muerto"), y el lector recordará que en 64c se había convenido en que la "muerte" era "algo". Pero entonces se estaba refiriendo a la muerte como hecho de morir, lo cual impedía, naturalmente, que se discutiese su existencia. Diferente es, pues, hablar ahora de la muerte como "estructura" (*skhêma,* dice Platón; véase nota 82), contraponiendo "vivir" no a "morir", sino a "estar muerto". Aparte, por consiguiente, de la cuestión de la validez del argumento de los contrarios y de su conclusión de que "los vivos" nacen de los "muertos" y viceversa, la demostración quedaría viciada —desde un punto de vista lógico— por la interferencia de este supuesto. Sólo despojada de su andamiaje lógico recupera la exposición su sentido, que ha de buscarse, a mi juicio, en la continuidad de la *psykhé* (ya hemos mencionado la ecuación "muerto" = "*psykhé* en el Hades"; añadamos ahora que debe complementársela con esta otra: "vivo" = "*psykhé* aquí) a través de un proceso que incluye estadios contrapuestos. Véase en la Introducción nuestro intento de desmitologizar las estancias en el Hades; a lo dicho allí agreguemos acá que la comparación que a Platón más conviene aquí para su pareja "vivir"—"morir" es la de "despertar"—"dormir", una de las cuplas de opuestos preferida por Heráclito, a quien se remonta —según nuestros elementos de juicio— la idea de que los contrarios nacen el uno del otro (cf. fragm. 62 y 126; Ch. Kahn, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology,* New York, 1960, pp. 183-184, la encuentra ya en Anaximandro; pero para eso supone —como Cornford— que en éste se da el concepto de "elemento", que de hecho no encontramos por lo menos antes de Empédobles). En el ciclo heracliteano no parece haber una suerte de "sustancia" que permanezca a través del ciclo, ya que Dios (fr. 67) consiste más bien en la relación misma de contrariedad, en la ley cósmica. A lo sumo podría pensarse algo así del fuego (fr. 30; descartando, naturalmente, la clasificación aristotélica del fuego como *arkhê* material y *stoikheîon*), con sus menguas y crecimientos; aunque el carácter sumamente intuitivo expresado en esta metáfora—mito del fuego—Dios no permite formular las cosas esquemáticamente. En todo caso, y si se aceptara la tesis de quienes consideran que la *psykhé* es para Heráclito de naturaleza ígnea, correlato humano del fuego divino (cf. la nota de Mondolfo en E. Zeller - R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci,* parte I, vol. IV, Eráclito "La Nuova Italia" Editrize, Florencia, 1961, pp. 310 y ss.) habría que ver toda la presente argumentación como una explicitación y acabamiento del pensamiento heracliteano. La *psykhé* transitaría, así de la vigilia al sueño, de la experiencia religiosa en el Hades al olvido terreno.

injusto, y hay miles de casos por el estilo.[75] Examinemos entonces esto: ¿no es forzoso, para las cosas que tienen algún contrario, no nacer de ningún otro lado que de éste? Por ejemplo, cuando algo se agranda, ¿no es forzoso que sea a partir de algo que era antes más pequeño, que luego deviene más grande?"

"Sí."

"Y si se achica, ¿no es forzoso que sea a partir de algo que era antes más grande, que luego deviene más pequeño?" 71a

"Así es", dijo Cebes.

"También lo más débil nacerá de algo más fuerte, y lo más rápido de algo que es más lento".

"Ciertamente."

"A su vez, es de algo mejor que se genera algo peor, y de algo más injusto algo más justo."

"¿De qué otro modo podría ser?"

"Es suficiente entonces para que establezcamos que, en toda generación, las cosas contrarias nacen a partir de sus contrarios."

"De acuerdo."

"Sucede además que entre cada pareja de contrarios —por ser dos— hay dos procesos genéticos[76], uno que va de un contrario al b otro, y otro de regreso del segundo al primero. Entre una cosa más grande y otra más chica, en efecto, hay crecimiento y disminución, y así hablamos en un caso de «crecer» y en otro de «disminuir»."

"Así es."

"También en el separarse y reunirse, enfriarse y calentarse, y así con todo, aunque a veces no usemos nombres[77], pero de hecho es siempre forzoso que así suceda: que cada uno se genere del otro, y que haya un proceso genético de cada uno de ellos hacia el otro."

[75] Como va a aclararse en 103b, no se está hablando aquí de las cosas-en-sí —que no nacen ni mueren— sino de las "cosas" concretas (véase nota 17). Y como éstas no son absolutas ni inmutables, sino relativas y en permanente movimiento, siempre tienen "un más y un menos" (como se dice en el *Filebo*, 24a-b). Decir, por lo tanto, que algo es justo o injusto, es decir que es más justo o menos justo, más injusto o menos injusto. Por consiguiente, más correcto que decir que lo justo nace de lo injusto —como lo sugiere a primera vista la frase "lo justo es contrario de lo injusto"— sería decir, como se aclara más adelante, que lo más justo nace de lo menos justo, que es, a su vez, más injusto.

[76] Traduzco *génesis* como "proceso genético". Puede alegarse que no siempre se trata de una "generación" en sentido estricto, sino de procesos de transformaciones diversas (inclusive de destrucción). Aristóteles va a distinguir entre los diferentes sentidos de la palabra *génesis* y su verbo *gignomai* (*Física*, A, 7, 189b$_{30}$ y ss.). Pero he traducido "proceso genético", y no simplemente "proceso", como Burnet, ya que para Platón *a cada palabra corresponde siempre algo real*; y es el caso que, cuando algo chico crece y deviene más grande, decimos que ahora hay algo "más grande". Platón piensa, por ende, que *se ha engendrado una situación nueva*.

[77] Si, para Platón, a cada palabra corresponde siempre algo real (nota 76), admite que a veces hay realidades para las cuales no contamos con palabras. Esto —que se acentúa en el diálogo *Cratilo* —significa que nunca la filosofía de Platón se limita al análisis del lenguaje existente, sino que efectúa constantes confrontaciones con la realidad: así lo puntualiza la contraposición "no usamos nombres" — "de hecho" (*érgo*).

"Ciertamente."

c "Pues bien, ¿no hay para el vivir un contrario, tal como para el estar despierto es el dormir?"

"Enteramente de acuerdo."

"¿Y cuál es?"

"El estar muerto."

"Por consiguiente, han de generarse el uno del otro, dado que son contrarios, y haber dos procesos genéticos, puesto que son dos."

"¿De qué otro modo podría ser?"

"Veamos: yo te señalaré una de las parejas que acabo de mencionar y sus procesos genéticos", continuó Sócrates, "y tú me dirás
d la otra. Hablo, por ejemplo, del dormir y del estar despierto; del dormir se genera el estar despierto, y del estar despierto el dormir. Sus procesos genéticos son el dormirse y el despertarse. ¿Está bien para ti o no?"

"Muy bien."

"Dime entonces lo mismo con respecto a la vida y a la muerte. ¿No dices que lo contrario del vivir es estar muerto?"

"Por cierto."

"En tal caso, ¿se genera el uno del otro?"

"Sí."

"¿Qué se genera entonces de lo que vive?"

"Lo que está muerto."

"Pues bien, ¿y de lo que está muerto?"

"Es forzoso convenir que lo que vive."

"Por consiguiente, Cebes, de lo que está muerto se generan tanto cosas vivientes como hombres vivientes."

e "Así resulta."

"¿Existen entonces nuestras almas en el Hades?"

"Parece que sí."

"Ahora bien, de los dos procesos genéticos correspondientes, uno resulta claro. Pues el morir aparece claro, ¿o no?"

"Es muy claro."

"¿Cómo haremos entonces? ¿No lo compensaremos con el proceso genético opuesto, para que la naturaleza no quede coja? ¿O no es forzoso asignar al morir un proceso genético opuesto?"

"Ciertamente."

"¿Y cuál es éste?"

"El revivir."

72a "Por ende, si existe un revivir, habría un proceso genético de lo que está muerto hacia lo que vive, el revivir."

"De acuerdo."

"Convenimos, pues, también en esto: en que lo que vive nace de lo que está muerto, no menos que lo que está muerto nace de lo que vive. Si es así, me parece suficiente prueba de que es forzoso que las almas de los que están muertos existan en algún lado, desde donde renacen."

"Me parece, Sócrates, que es conclusión forzosa de lo que hemos convenido."

"Mira entonces, Cebes, por qué no es erróneamente que lo hemos convenido, según me parece: si el generarse de cada uno de los contrarios no compensara al del otro, y el proceso genético, en lugar de marchar cíclicamente fuera lineal desde uno de los términos sólo hasta el opuesto, sin regresar nuevamente al primero, sin efectuar retorno alguno, todas las cosas concluirían por adoptar la misma estructura y experimentar las mismas afecciones, y cesarían de generarse." [78] b

"¿Qué quieres decir?"

"No es nada difícil comprender lo que quiero decir. Por ejemplo, si existiera el dormirse pero no lo compensara el despertarse

[78] Como se advierte, el eje del empleo del argumento de los contrarios reside aquí en lo que se denomina "compensación" *(antapódosis)* o "argumento cíclico": un proceso genético de "regreso" debe compensar a otro de "ida". Esto parece descansar en la concepción cíclica tan propia de los griegos —contrapuesta aquí a la concepción lineal— y que da la impresión de operar aquí un tanto gratuitamente, en cuanto implica, por ejemplo, que un crecimiento de menor a mayor deba ser seguido forzosamente por una disminución de mayor a menor. Además, chocaría con la tesis —presente en el *Fedón*, pero más explícita en el *Banquete* y en la *República*— de un movimiento lineal (y seguramente irreversible) desde el no-ser hacia el ser, proceso histórico-cósmico que tiene lugar precisamente entre esos supremos contrarios, tal como se señala al fin del libro V de la *República*. Y chocaría también con los indicios de un término definitivo del ciclo entre aquí y el Hades, para los "incurablemente malos" (*Gorgias*, 525c, donde padecen por toda la "eternidad"; *Rep.*, X, 615e; en el *Fedón*, 113e, se dice que serán arrojados al Tártaro, "de donde jamás saldrán"), y a veces también para los mejores (como la "felicidad plena exenta de males" del *Gorgias*, 523b, o, en el *Fedón*, 114c, el vivir, purificados, "por el resto del tiempo", situación ya apuntada en 81a). Ni unos ni otros proseguirían el ciclo. Pero tengo para mí que el argumento de la *antapódosis* es un homenaje más de Platón al policromismo cósmico, a ese multifacetismo del universo, ya venerado en lo que se ha dado en llamar el politeísmo olímpico, y al que Platón ofrece cabida filosófica en su teoría de las Ideas. Aquí se trata, pues, de respetar todas las dimensiones de la realidad (aunque, en rigor, Platón no está prometiendo conservarlas en el futuro, sino que está explicando por qué se han conservado hasta el presente). El proceso genético entre contrarios ha sido observado desde antaño, como señalamos, y formulado filosóficamente por Heráclito con su carácter cíclico. Del día se pasa a la noche y del calor al frío; si no se produjera el proceso inverso, es obvio que se iría a parar definitivamente al frío y a la noche (o viceversa), lo cual a Platón puede gustarle o no, pero sabe que no es cierto. La ley debe valer, pues, para toda relación genética entre contrarios. Pero eso no es obstáculo para que, atravesando longitudinalmente —si se quiere— todos esos anillos circulares, el mundo avance desde el no-ser hacia el ser; bien que, en general, las "cosas" no lo logren (*Fedón*, 74d-e) y sólo el hombre, y entre los hombres —"si es posible a alguno"—, el filósofo tal vez tenga éxito en alcanzar la meta (las dudas al respecto, a las que hemos aludido en notas anteriores, se traslucen mitológicamente en la tibia representación —además ausente a veces— del final feliz del filósofo). ¿Y por qué en el caso del proceso genético ontológico, del no-ser al ser, no rige la ley de compensación que vale para todos los procesos genéticos que se verifican entre contrarios? Como ya hemos señalado, en el presente pasaje no se está hablando de contrarios que sean "cosas-en-sí", sino de "cosas" contrarias. Pero llegar al "ser" implica precisamente llegar al dominio de las cosas-en-sí (el "no-ser" —aunque en el *Sofista* será considerado, en tanto es "lo Otro", entre los géneros supremos de la realidad—, en el *Banquete* y la *República* no es un dominio opuesto de cosas-en-sí, sino que no es "algo", no es "nada" (*Rep.*, V, 478b). Allí el policromismo brilla en su plenitud, aunque sin procesos genéticos entre las cosas-en-sí contrarias.

—generado a partir del estado de dormir—, te das cuenta de que todo
c concluiría en tornar insignificante a Endimión[79], quien quedaría fuera de competencia[80], ya que todas las cosas experimentarían lo mismo que él: dormir. Y si todas las cosas se reunieran pero no se separaran, muy pronto se llegaría a la frase de Anaxágoras, «todas las cosas juntas».[81] Análogamente, mi querido Cebes, si todas las cosas que participan de la vida murieran, y después de morir permanecieran en esa estructura[82], sin revivir nuevamente, ¿no sería abso-
d lutamente necesario que todas concluyeran por morir y nada viviera? Por un lado, en efecto, si las cosas que viven nacieran de las otras

[79] El joven Endimión, pastor o cazador, según las diversas leyendas, fue obsequiado por Selene (la diosa de la luna) con un sueño eterno. Según otra versión, Hipnos (el dios del sueño), enamorado de Endimión, lo obsequió con la capacidad de dormir con los ojos abiertos. Finalmente, otras versiones hacen originar su sueño en el poder de Zeus: en unos casos, como regalo de bodas por su casamiento con Selene; en otros, como un castigo por haber seducido a la divina Hera. Tomo estas referencias de K. Kerényi (*Die Mythologie der Griechen*, Zurich, 1951, pp. 193-194), quien remite, como fuentes, a Apolonio Rodio, 4.57 (y un escolio a este pasaje); Cicerón, *Tusculanae Disputationes*, 1.92; Licimnio, frag. 3; Pausanias *(Periégeta)*, 1.5, 4 y Apolodoro *(Mitógrafo)*, 1.7.5.

[80] En la consideración de *oudamoû ... phainoito* como una expresión tomada del léxico de las carreras, sigo a Burnet y al diccionario Liddell-Scott.

[81] Esta frase del filósofo Anaxágoras (mediados del siglo v) está incluida en un texto que, en la recopilación de Diels, figura como fragmento 1. Pero según todos los demás que nos han transmitido partes de dicho texto (Aristóteles, *Met.*, I, 6, 1056b$_{ss}$; Accio, 1.3.5 y sobre todo Simplicio, quien, en diversos lugares de su comentario a la *Física* de Aristóteles, es el que nos abastece de mayores citas textuales) la frase en cuestión decía: "todas las cosas *estaban* juntas". Se trata de *un primer estadio del universo* (algo así como la nebulosa de Laplace), en que todas las cosas se hallaban "reunidas" y al cual sucede una "separación" (frag. 4) por obra del Intelecto o Espíritu (fr. 12-13). Los verbos "reunir" y "separar", que se usan aquí junto a la cita de la frase de Anaxágoras, evidencian suficiente conocimiento del libro de éste por parte de Platón (conocimiento que se corrobora más adelante, desde 97b). Por consiguiente, tal uso de la frase de Anaxágoras por Platón no ha de constituir un malentendido. Más bien, me parece, lo que Platón quiere decir es que, si no hubiera un proceso de separación compensatorio, todo se reduciría al estado de reunión de las cosas que Anaxágoras suponía al principio del ordenamiento cósmico.

[82] Aquí, como en el anterior pasaje de 72b (en la frase "todas las cosas concluirán por adoptar la misma estructura"), vierto el término *skhêma* por "estructura". Robin traduce en ambos casos "figura" (con lo que puede darse la impresión de que Platón alude al aspecto, configuración o forma de las cosas, lo cual, especialmente en el caso de la muerte y el sueño, no parece muy apropiado). Hackforth, en ambos pasajes, escribe "estado". El vocablo "estado", que considero —en ambos casos— como más adecuado que el de "figura", a mi juicio corresponde, empero, más a la manera en que hoy en día pensaríamos el asunto que a la mentalidad de Platón. "Estado" corresponde a una "situación" en que se "está" de algún modo (los ejemplos que da Aristóteles de "estado" —sin usar el vocablo *skhêma* sino *héxis*, que deriva también del verbo *ékho*— son: "estar calzado" y "estar vestido", *Categorías*, 2a$_3$). Lo que piensa Platón es algo distinto: a cada palabra corresponde una estructura de la realidad que tenemos delante. Estas "estructuras" pueden ser "estados", "acciones", "pasiones", "cualidades", etcétera, para referirnos a sus distintas posibilidades usando la clasificación aristotélica (la equivalente en Platón se halla en la *Carta* VII, 342d). Cf. Des Places, *Lexique*, p. 490: "aspecto de un ser según evolución".

cosas [como, por ejemplo, de las cosas inanimadas] [83]; y por otro lado las cosas que viven murieran, ¿qué mecanismo impediría que todo desembocara en el morir?"

"Ninguno, Sócrates, a mi juicio", dijo Cebes, "y me parece que lo que dices es absolutamente verdad."

"También a mí me parece, Cebes, que es más verdad que cualquier otra cosa, y que no nos hemos engañado en convenirlo. Existe realmente el revivir; de las cosas que están muertas nacen las que viven, y las almas de los muertos existen." e

b) *El argumento de la reminiscencia*

Fedón: —Entonces Cebes tomó la palabra:

"También [eso es así] según aquella otra explicación, Sócrates, que con frecuencia acostumbras a mencionar, si es que es verdadera: la de que el aprender no es en el fondo otra cosa que reminiscencia. Según esto, es sin duda forzoso que en algún tiempo anterior hayamos aprendido las cosas de que ahora se nos hace acordar.[84] Esto

[83] Me he permitido añadir al texto la frase que he puesto entre corchetes para facilitar su comprensión, tal como la he interpretado. Hackforth traduce "incluso suponiendo que los vivos tienen algún otro origen que los muertos". Pero el texto de por sí no permite semejante interpretación, por lo que Hackforth se ha visto obligado a proponer una discutible enmienda (*tinón* en lugar de *tón*). Verdenius dice que *tà alla* ("las demás cosas") "es todo lo que no ha sido usado aún como material para las cosas vivas, y la sugerencia es la de que, a la larga, el mundo entero será usado de este modo". A esto he creído que se podía formular la objeción de que lo que se está discutiendo es la posibilidad de que lo vivo no reviva a partir de lo muerto, y le he contrapuesto mi interpretación "de las otras cosas, esto es, de las cosas inanimadas" (no se usa una partícula adversativa, como *allá* o *dé*, sino la explicativa *gár*, de modo que la presente frase debe entenderse como explicando a la anterior: si las cosas vivas no nacen de las muertas, sino de otras cosas no-vivas, y luego mueren, todo desaparecería, pues el proceso no sería cíclico, sino lineal y unidireccional: cosas inanimadas - cosas vivas - cosas muertas). El Profesor Verdenius ha replicado a mi objeción: "lo que yo quiero decir por «material para las cosas vivas» es virtualmente lo mismo que sus «cosas inanimadas»". El profesor Cherniss, por su parte, a la vez que me da la razón en mi interpretación y en mi rechazo de la enmienda de Hackforth, añade: "esta interpretación ha sido frecuentemente dada, aunque los intérpretes parecen no entenderse unos a otros". La segunda frase me sirve de consuelo, ya que, a renglón seguido, el profesor Cherniss me demuestra que, no sólo Verdenius dice lo mismo que yo, sino también Archer-Hind, Apelt y G. Capone Braga. Cf. también Loriaux, *Ph.*, p. 130. La interpretación de Bluck ("nacen del otro mundo") constituye un enigma no resuelto.

[84] Sobre el uso pasivo del verbo *anaminnésco* (recordar) hemos comentado un caso en la nota 72. Podemos decir que, en general, su voz activa implica que nos acordamos de algo por nosotros mismos, mientras la voz pasiva indica que algo o alguien nos hace acordar. Tal vez el segundo podría ser el caso de la mal llamada "asociación de ideas", proceso que es por primera vez descrito por Platón, en el pasaje siguiente: así como al ver a Simmias me acuerdo de Cebes, al ver dos piedras iguales me acuerdo de lo Igual-en-sí. En tales casos podría decirse que Simmias me *hace acordar* a Cebes, que las piedras iguales me *hacen acordar* a lo Igual-en-sí. Debo advertir que no me será siempre posible hacer en castellano la diferencia entre dichos usos activo y pasivo.

73a sería imposible si nuestra alma no existiese en algún lado antes de nacer en esta figura corporal[85] humana. De modo que también por eso parece ser el alma inmortal."

"Pero Cebes", replicó Simmias, "¿cuáles son las pruebas? Recuérdamelo, pues en este momento no me acuerdo."

"Se demuestra por medio de un hermoso argumento: interrogados los hombres —si se lo hace bien—, dicen todo como es. Sin embargo, si no hubiera en ellos ciencia y conceptos correctos, no
b serían capaces de hacer eso. Y si se los guía, con respecto a diagramas o cosas de esa índole, tendremos una clara prueba de que es así."[86]

"Pero si con eso no quedas convencido, Simmias", dijo Sócrates, "mira si te parece bien considerar las cosas de este modo. ¿De lo que dudas es de que el llamado aprendizaje sea reminiscencia?"

"No es que dude", repuso Simmias, "sino que necesito que me pase lo mismo a lo que se refiere el argumento: que se me haga acordar. Y a partir del argumento expuesto por Cebes casi me he acordado y convencido. Pero no por ello escucharía menos los argumentos que tú ahora expongas."

[85] La palabra griega que traduzco aquí por "figura corporal" es *eîdos*. Con tal significado la hallamos —lo mismo que su equivalente *idéa*— en Homero (*Il.*, III, 39 y 224, V, 787, X, 316, etc.), y en otros diálogos de Platón (por ejemplo, *Cármides*, 154d-e, 157d, *Lysis*, 204e, etc.).

[86] En este punto, Burnet acota: "ésta parece una referencia completamente segura al *Menón*, 89b₆ y ss., donde Sócrates interroga a un esclavo sobre un diagrama geométrico, a fin de probar que *máthesis* es *anámnesis*. Ahora bien, es cierto que en ambos diálogos se alude a una palingenesia, como vimos en la nota 73. Pero lo que en uno y otro caso se entiende por *anámnesis* o reminiscencia es, en cambio, bastante distinto. No es sólo que la *anámnesis* conduzca en el *Fedón* a la doctrina de las Ideas, cosa que no sucede en el *Menón* (como hemos visto en la introducción). En el pasaje del *Menón* citado por Burnet sucede lo que en el presente pasaje del *Fedón* se menciona como ejemplo: sobre la base del dibujo de un cuadrado de dos pies de lado, se interroga a un esclavo acerca del modo de construirlo para que sea el doble del primero, y, guiándolo, se llega a la construcción correcta (85b). Así, puede decir que en el hombre "hay opiniones verdaderas que, despertadas por el interrogatorio, devienen ciencias (*epistêmai gignontai*, 86a)". Esta conclusión es correlativa de otra posterior —a propósito de la ciencia de la virtud— más aclaratoria: las opiniones verdaderas "no son de mucho valor hasta que se las encadena mediante un *razonamiento causal (aitías logismós)*...; una vez que se las encadena, primeramente devienen ciencias *(epistemai gignontai)* y, en consecuencia, estables" (98a). Como se ve por el procedimiento que se hace seguir al esclavo y por la explicación posterior, la *anámnesis* consiste básicamente en un "razonamiento causal", esto es, un procedimiento deductivo.

Bien diferente es lo que veremos en el *Fedón*: "la ciencia adviene *(epistéme paragignetai)*... cuando alguien, tras haber visto, oído o percibido de cualquier modo, conoce no sólo lo que es objeto de su percepción, sino también pone su mente en otra cosa" (73c). Y se nos enfrenta a renglón seguido con casos de "asociación" por semejanza o por contigüidad; es decir, a diferencia del *Menón*, no hay aquí en juego ningún procedimiento lógico o matemático, sino un remontarse desde algo sensible hasta algo pensable, mediante un procedimiento mnemónico (aunque la memoria se retrotraiga aquí —con más seguridad que en el ejemplo del *Menón*— una estancia anterior en el Hades).

Creo que, en todo caso, la única línea de pensamiento que enlaza una presentación de la *anámnesis* con la otra es la que hace al aprendizaje mediante interrogatorios (en *Fedón* y *República* la dialéctica, en su aspecto formal, consiste en un esquema de preguntas y respuestas), que permiten ir más allá del dato.

"Lo haré de este modo", dijo Sócrates. "Seguramente estamos de acuerdo en que, si alguien se acuerda de algo, es necesario que lo haya conocido en algún momento anterior." c

"Así es."

"También podemos estar de acuerdo en que hay reminiscencia cuando el saber adviene de un cierto modo. Me refiero a este modo: cuando alguien, tras haber visto o escuchado o habiendo tenido cualquier otra percepción sensible, no sólo conoce aquello [que ha visto, escuchado, etc.] sino que también piensa[87] en otra cosa cuyo conocimiento no es el mismo sino distinto, ¿no diremos con justicia que [lo que ahora percibimos] nos ha hecho acordar de aquello de lo cual nos ha venido el pensamiento?"

"¿Qué quieres decir?" d

"Por ejemplo: [nuestro] conocimiento de un hombre es distinto que [nuestro conocimiento] de una lira."

"Por supuesto."

"Bien, tú sabes que cuando los amantes ven una lira o un vestido, o cualquier otra cosa que sus amados acostumbran usar, experimentan lo siguiente: reconocen la lira y conciben en el pensamiento la figura corporal del joven al que pertenece la lira. Y esto es reminiscencia. Del mismo modo, al ver uno a Simmias se acuerda a menudo de Cebes; y hay miles de ejemplos por el estilo."

"Por cierto que miles, por Zeus", dijo Cebes.

"Pues bien, la reminiscencia es algo de esa índole; pero sobre todo [hay reminiscencia] cuando se lo experimenta a propósito de cosas que uno ha olvidado a causa del tiempo [transcurrido] sin haberlas visto." e

"De acuerdo."

"Ahora bien, al ver dibujados un caballo o una lira, ¿es posible que uno se acuerde de un hombre, o al ver a Simmias dibujado, acordarse de Cebes?"

"Ciertamente."

"Así también, al ver a Simmias dibujado, ¿es posible acordarse de Simmias mismo?"

"Así es, en efecto." 74a

[87] Aquí "pensar" *(ennoeín)* y en seguida "pensamiento" *(énnoia)* no se oponen como un conocimiento intelectual al conocimiento sensible de las percepciones mencionadas, tal como sugiere Hackforth —en su nota 4 de p. 67—, sino sólo se oponen a éstas tal como la imagen se opone a la percepción. Los términos *noûs* (pensamiento, inteligencia) y *noeín* (pensar) —y sus derivados, como en este caso *ennoín* y *énnoia*— se refieren con frecuencia, desde Homero, al acto de dirigirse mentalmente a algo que está ausente, a diferencia de la simple percepción. Cf. *Il.*, XV, 80-81 = "Tal como vuela el pensamiento *(noûs)* de un hombre, que habiendo visitado muchas regiones, al recordarlas piensa *(noése)* «aquí estuve, o allí», así llegó Hera al Olimpo". De tal uso parece haber inferido Parménides que el pensamiento tiene una referencia forzosa al presente (lo cual lo conecta indisolublemente con el ser, que idiomáticametne tenía entonces para los griegos una significación de presencia o contemporaneidad). Cf. el verso 1 del fr. 4 de su poema: "observa las cosas, aunque ausentes, con el pensamiento *(noûs)* como firmemente presentes".

"Según todo esto, resulta haber reminiscencia tanto a partir de cosas semejantes cuanto de cosas desemejantes." [88]

"Así resulta."

"Pero cuando uno se acuerda de algo a partir de cosas semejantes, ¿no es forzoso que además le suceda que piense si le falta o no algo en cuanto a su semejanza con aquel de quien se acuerda?"

"Es forzoso."

"Examina ahora si te parece que es cierto esto: ¿decimos que hay algo Igual? No me refiero a un leño igual a otro leño, ni a una piedra igual a otra piedra, ni a ninguna otra cosa de esa índole, sino a algo distinto, fuera de todas esas cosas, lo Igual-en-sí. ¿Decimos que es algo o que no es nada?"

b "¡Por Zeus que decimos que sí, y sin duda alguna!", respondió Simmias.

"¿Y lo conocemos tal como es?"

"Por supuesto."

"¿De dónde tenemos su conocimiento? ¿No es desde las cosas que acabamos de mencionar —leños, piedras, etc.—, a partir de las cuales, al verlas iguales, pensamos en lo que es distinto de ellas? ¿O te parece acaso distinto? Examina también esto: en ocasiones las piedras y leños [que consideramos] iguales, aun permaneciendo las mismas, por momentos nos parecen iguales, por momentos no.[89] ¿No es así?"

"Sí, es así."

c "Pero entonces, ¿hay ocasiones en que las cosas Iguales-en-sí mismas [90] te parezcan desiguales, y la Igualdad desigualdad?"

[88] Dos de las tres leyes de Aristóteles de la "asociación de ideas" (por semejanza, contraste y contigüidad) están aquí anticipadas. Cuando al ver un retrato de Simmias nos acordamos de Simmias, la reminiscencia se produce "a partir de cosas semejantes" (ley aristotélica de semejanza). Cuando al ver a Simmias nos acordamos de Cebes, o al ver un caballo o una lira —ya sean realmente o dibujados— que pertenecen a alguien, la reminiscencia se produce "a partir de cosas desemejantes" (correspondería a la ley aristotélica de contigüidad, pues se trata de cosas vistas contiguamente en el espacio o en el tiempo).

[89] Me inclino —en contra de Burnet, Robin, Bluck y Hackforth— por la lectura *totè mén... totè dé* por las razones dadas por D. Tarrant (*Journal of Hellenic Studies*, 77, 1957, pp. 124 y ss.) y Verdenius (p. 209). De acuerdo con la misma, no se trata de que leños o piedras parezcan "a un hombre" iguales entre sí; y "a otro" desiguales (como explica Burnet y traducen Bluck y Hackforth) o que leños o piedras "nos" parezcan "tan pronto" iguales entre sí, "tan pronto" desiguales (como traduce Robin). Más bien, como explica Verdenius, en ciertas ocasiones *(eniote)*, por ejemplo, cuando uno camina alrededor de dos piedras, parecen por momentos iguales y por momentos no; mientras que en otras ocasiones, por ejemplo, cuando uno está sentado frente a las piedras, no ofrecen tal aparente variación.

[90] Se trata de un plural genérico aplicado a conceptos que implican varias cosas o relaciones entre varias cosas, que Platón usa en otros casos: por ejemplo, en el *Parménides*, 129b —tal como se ha señalado desde Archer-Hind hasta Verdenius—; véase los otros ejemplos dados por Verdenius. Cuando se refiere a las Ideas, pongo la palabra correspondiente —sea en singular o plural— con mayúscula, para distinguirla de las instancias particulares que percibimos sensiblemente. Cf. el artículo de Bluck "Plato's form on Equal", en revista *Phronesis*, I (1959), pp. 5-11, y Loriaux, *Ph*, pp. 143-146.

"Jamás, Sócrates."

"Por consiguiente, no son lo mismo la cosas iguales y lo Igual-en-sí."

"Me parece que de ningún modo, Sócrates."

"Pero de todas maneras, es a partir de esas cosas iguales, aun siendo distintas de aquello Igual, que has pensado y adquirido su conocimiento."

"Dices la mayor verdad", repuso Simmias.

"Y [has pensado en lo Igual] ya por ser semejante a ellas, ya por ser desemejante."

"De acuerdo."

"El caso es el mismo", dijo Sócrates. "En la medida que, tras ver una cosa, a partir de su visión piensas en otra —semejante o de- d
semejante—, es forzoso que se haya producido una reminiscencia."

"Ciertamente."

"Ahora bien", prosiguió Sócrates, "¿experimentamos algo análogo en el caso de los leños y las cosas [consideradas generalmente] iguales, que acabamos de mencionar? ¿Nos parecen iguales del mismo modo que lo es lo Igual-en-sí, o les falta algo para ser tales como lo Igual?"

"Mucho les falta para eso", respondió Simmias.

"A ver si convenimos en esto. Cuando alguien, después de haber visto algo piensa: «esto que ahora veo quiere ser semejante a alguna otra cosa, pero no lo logra y no puede ser como ella, sino e
que es inferior», es forzoso que el que piensa así haya conocido antes de algún modo aquello a lo cual él dice que [el objeto que ve ahora] se asemeja, pero deficientemente."

"Es necesario."

"¡Y bien! ¿Hemos experimentado o no lo mismo a propósito de las cosas iguales y de lo Igual-en-sí?"

"Claro que sí."

"¿No es forzoso, por consiguiente, que nosotros hayamos cono-
cido lo Igual antes de aquel tiempo en que, al ver por primera vez 75a
cosas iguales, pensamos que todas ellas aspiran a ser tales como lo Igual, sin lograrlo?"

"Así es."

"Y podemos convenir también en esto: que es sólo a partir del ver, tocar, o cualquier otra de las percepciones —el caso es el mismo para todas ellas— que lo hemos pensado y que es posible pensarlo." [91]

"En efecto, Sócrates, el caso es el mismo, al menos en lo que se refiere a aquello que el argumento pretende demostrar."

"De todos modos, es necesariamente a partir de las percepciones
sensibles que se piensa que todas las [igualdades dadas] en las per- b
cepciones aspiran a aquello que es igual, así como que son deficientes con respecto a él. ¿O te parece de otro modo?

[91] Esto es, el verdadero conocimiento, si bien es de índole racional y purificado al máximo de interferencias corporales, se produce a partir de la experiencia sensible.

"No; así."

"Por consiguiente, antes de que comenzáramos a ver, oír o percibir de las demás maneras, necesariamente hemos adquirido el conocimiento de lo que es lo Igual-en-sí, si es que vamos a referir a él las cosas iguales que percibimos, en el pensamiento de que todas desean ser como aquello, pero le son inferiores."

"Es forzoso, Sócrates, de acuerdo con lo dicho antes."

"Ahora bien, inmediatamente después de nacer vemos, oímos y disponemos de los otros sentidos."

"Por cierto."

c "Pero es necesario, decimos, que hayamos adquirido el conocimiento de lo Igual anteriormente a tales [percepciones]."

"Sí."

"Parece entonces forzoso que lo hayamos adquirido antes de nacer."

"Así parece, efectivamente."

"Ahora bien, si lo hemos adquirido antes de nacer y nacemos contando con él, conocemos tanto antes de nacer como inmediatamente después de haber nacido, y no sólo lo Igual, lo Mayor y lo Menor, sino también todas las cosas de esta índole.[92] En efecto, nuestro argumento no concierne más a lo igual que a lo Bello-en-sí, a lo
d Bueno-en-sí, a lo Justo y a lo Santo, y como digo, a todas las cosas que marcamos con el sello de «lo que es» [93], tanto al preguntar —en

[92] Para facilitar la comprensión de este pasaje, es útil tener en cuenta la advertencia de Hackforth (p. 71, n. 1), en el sentido de que, de las tres hipótesis que postula sucesivamente Sócrates, sólo la tercera es aceptable para él (las dos primeras están seguramente ligadas entre sí: de ahí el "*y si*"). Nosotros añadiremos que, aunque en la prótasis figure la adquisición del conocimiento antes de nacer, esto no debe tomarse como un legítimo componente de las hipótesis; acaba de ser aceptado como "forzoso", y está a la base de las tres hipótesis. Tampoco, por supuesto, cabe dentro de la primera hipótesis la extensión del conocimiento —anterior al nacimiento— a lo Bello, lo Bueno, y a todas las Cosas-en-sí. Dicha extensión (que concluye con la afirmación "es necesario... haber adquirido el conocimiento de *todas* estas cosas"), a pesar de la importancia que tiene en sí misma, surge en rigor como una disgresión. Como tampoco cabe dentro de la segunda la excelente definición de "saber" que se ofrece. Por consiguiente, el cuerpo desnudo de las hipótsis es el siguiente:

I) Al nacer *contamos con* el conocimiento de las Ideas; o sea, las conocemos tanto antes de nacer como *inmediatamente* después de nacer.

II) Al nacer *sabemos,* pues *no hemos olvidado lo* que hemos conocido antes de nacer.

III) Al nacer *olvidamos* lo que hemos conocido antes de nacer, *y luego, al percibir, recordamos.*

He subrayado lo que en las primeras dos hipótesis es inaceptable para Sócrates, y en la tercera lo que sí aceptará. Como he dicho, las dos primeras se pueden unificar (y eso es lo que parece acontecer cuando en 76a se propone la disyuntiva).

[93] Por las razones dadas por Loriaux (*op. cit.*, pp. 23 y ss. y *Ph.*, pp. 151-156) y Verdenius, respeto la lectura de los manuscritos *toûto, hò ésti*; rechazando por consiguiente, la enmienda de Burnet —adoptada por Robin— *autò hò ésti.* Esto no implica forzosamente asignar al *ésti* el carácter casi puramente existencial que le confiere Loriaux.

las interrogaciones— como al contestar —en las repuestas [94]—. De modo que es necesario para nosotros haber adquirido el conocimiento de todas estas cosas antes de nacer."

"Así es."

"Y si, habiéndolos adquirido, no los olvidamos en cada ocasión, es forzoso que nazcamos siempre sabiendo y que sigamos sabiendo siempre a lo largo de la vida. El saber, en efecto, es esto: tras haber adquirido un conocimiento, retenerlo y no perderlo. Lo que llamamos olvido, ¿no es acaso, Simmias, una pérdida de conocimiento?"

"Nada más cierto, Sócrates", fue la respuesta. e

"En cambio, si tras haberlo adquirido —antes de nacer— lo perdemos cuando nacemos, pero después, al usar los sentidos con respecto a estas cosas [95], recuperamos los conocimientos que antes poseíamos, lo que llamamos «aprender» ¿no sería recuperar un conocimiento que nos pertenece? ¿Y no será acaso correcto llamar a esto «acordarse»?"

"Ciertamente que sí."

"Es posible, pues —al menos así nos ha parecido—, que, al percibir 76a
algo, viéndolo, oyéndolo o captándolo por medio de algún otro sentido, a raíz de eso pensemos en otra cosa que hemos olvidado y con la cual esto [que percibimos ahora] está vinculado [96], siendo semejante o bien desemejante a ella. Entonces, como digo, una de dos: o bien todos nacemos conociendo las cosas en cuestión, y continuamos sabiendo a lo largo de la vida, o bien posteriormente [al nacimiento] aquellos de los cuales se dice que «aprenden» no hacen más que recordar, y el «aprendizaje» sería «reminiscencia»."

"Ha de ser así, Sócrates."

[94] Es decir, en el método dialéctico de preguntas y respuestas. Véase nota 104.

[95] Burnet: "aquí *autá* significa simplemente las cosas en cuestión", y así traducen Robin y Bluck. Hackforth vierte, en forma más libre y barroca: "los objetos relevantes". Pero ninguno de ellos da otra aclaración, lo que puede hacer dudar si están pensando en las "cosas-en-sí", únicas, al fin y al cabo, que se acaba de mencionar y que están por ende "en cuestión". Pero esto chocaría con el hecho de que se hable del empleo de los sentidos "respecto a" tales cosas. Por eso me parece preferible la lectura adoptada por Loriaux (manuscritos B_2 W: *perì autà... taûta*) respecto de las de Burnet y Robin. Loriaux (*Ph*, p. 157) comenta tal lectura: "parece ser una corrección destinada a hacer ver más claramente que se trata de cosas sensibles", aunque a continuación señale que no es necesaria, ya que el contexto es suficientemente claro. También Burnet decía que no era necesario leer *taûta* "porque la referencia es clara"; pero nosotros preferimos una claridad que no nos deje lugar a dudas.

[96] El verbo que traduzco "vincular" es *plesiázo*, que contiene —sobre todo en Platón— un matiz muy singular para caracterizar el tipo de vínculo: es el de los que pertenecen a un mismo grupo o comunidad, encabezado por un maestro. Esto se advierte especialmente en el *Laques*, 187e, donde se habla del que se halla "íntimamente" ligado a Sócrates, "como en un clan *(génos)*". El mismo verbo vuelve a usarse en *Laques*, 197d referido a los discípulos de Pródico, y en el *Teeteto*, 143d en relación con Teodoro. Esto sugiere la posibilidad de que cada multiplicidad de "cosas" sea pensada por Platón como una suerte de clan *(génos)*, a cuya cabeza está la Idea correspondiente (cf. la interpretación de la Idea como "alma del grupo", análogamente a la relación de Dionisio con "el grupo de cultores, sus *thiasos*", en Cornford, *From Religion to Philosophy*, § 132).

b "Bueno; ¿cuál de ambas [posibilidades] eliges, Simmias? ¿Nacemos sabiendo, o recordamos después [de haber nacido] aquellas cosas cuyo conocimiento hemos adquirido antes?"

"No puedo elegir por el momento, Sócrates."

"Vamos a ver; sobre esto podrás elegir y decirme qué opinas: un hombre que conoce, ¿puede dar razón [97] o no de las cosas que conoce?"

"Necesariamente."

¿"Y te parece que todos pueden dar razón de las cosas de que acabo de hablar?"

"Bien lo querría. Pero mucho me temo que mañana a esta misma hora ya no [quede vivo] ningún hombre capaz de hacerlo dignamente."

c "¿Te parece entonces que todos conocen estas cosas, Simmias?"

"De ningún modo."

"Por consiguiente, lo que sucede es que se acuerdan de las cosas que alguna vez aprendieron."

"Forzosamente."

"Y ¿cuándo adquirieron nuestras almas su conocimiento? Ya que no es desde que nacimos como hombres."

"Sin duda que no."

"Antes, entonces?"

"Sí."

"En tal caso, Simmias, las almas, antes de existir en una figura humana, existían separadamente de los cuerpos y poseían inteligencia."

"Salvo, Sócrates, que hayamos adquirido esos conocimientos al nacer, pues aún resta [por considerar] ese tiempo."

d "Sea, mi amigo. Pero, ¿en qué otro tiempo lo perdimos? Pues según convenimos hace un momento, al nacer no contábamos con ellos. ¿Los perdemos en el mismo [instante] en que los adquirimos? ¿O puedes señalar algún otro tiempo?"

"De ningún modo, Sócrates. No me percaté de que no tenía sentido lo que dije."

"La cuestión es entonces para nosotros ésta, Simmias: si existen aquellas cosas sobre las cuales hablamos siempre; esto es; algo Bueno, [algo] Bello y toda realidad [98] de esa índole, y si a estas cosas referimos todo lo que percibimos, descubriendo que las mismas existían
e anteriormente y [que su conocimiento] nos pertenecía; y si es con

[97] Sobre el significado de *lógos* (que aquí traducimos "razón"), véase notas 28 y 56. Como dice Burnet, "dar razón de algo" "es la marca del dialéctico" (cf. *Rep.*, VII, 534b). En cambio, a los poetas, adivinos, políticos, etcétera, Platón les reprocha a menudo que no puedan dar razón de lo que dicen, fundamentarlo de algún modo (*Apología*, 22b-c, *Ion*, 534a y ss., *Menón*, 99c y ss., etc.). Si no se puede dar la razón de lo que se dice, no se sabe lo que se hace, y no se es entonces ni siquiera realmente virtuoso; ya que, como se ha visto en 69b-c, de nada valen la templanza, la justicia, la valentía, etcétera, sin la sabiduría. En ningún momento, creo, es lícito traducir *didónai lógon* por "definir", como, a propósito de la alegoría de la Línea, hace, entre otros, R. Hare (en los *New Essays on Plato and Aristotle*, recopilados por R. Bambrough, pp. 21 y ss.). Véase nota 104.

[98] El vocablo griego que traducimos por "realidad" es, como se ha dicho, *ousía*. Igualmente traduce Loriaux, *Ph.*, p. 158.

ellas que comparamos lo que percibimos, es forzoso entonces que, así como ellas existen, exista también nuestra alma antes de que nosotros nazcamos. Si, en cambio, estas cosas no existen, todo lo dicho ha sido en vano. ¿No sucede así, que es igualmente necesario que existan tanto estas cosas como nuestras almas antes de que nazcamos, y que, si no existen aquéllas, tampoco existan éstas? [99]"

"Me parece, Sócrates, que es completamente evidente", contestó Simmias, "que la necesidad sea la misma para ambos casos, y en forma feliz el argumento nos ha llevado a que nuestras almas existen antes 77a
de que nazcamos, de manera semejante a la realidad a que ahora te refieres. En efecto, por mi parte nada tengo por más claro que esto: que todas estas cosas existen al máximo [100], tanto lo Bello y Bueno como todas las otras cosas a que acabas de referirte. En lo que a mí concierne queda suficientemente demostrado."

c) *Combinación de los dos argumentos precedentes*

Fedón: —"Pero, ¿y Cebes?", dijo Sócrates. "Pues es necesario convencer también a Cebes."

"Creo que también [para él queda] suficientemente demostrado", dijo Simmias, "aunque es el más obstinado de los hombres para resistirse a creer en las argumentaciones; mas creo que en lo tocante a la existencia de nuestras almas antes de nacer está completamente b
convencido. No obstante, no me parece que haya sido demostrado que siga existiendo después que morimos, sino que aún queda en pie lo que hace un momento decía Cebes que [piensan] la mayoría de los hombres: si al morir el hombre el alma no se disipa y esto no es para ella entonces el fin de la existencia. Porque, ¿qué le impide nacer y constituirse [viniendo] de algún otro lado, y existir antes de llegar a un cuerpo humano, pero después de llegar y separarse de éste, terminar en ese momento y corromperse?"

[99] Ya en nuestra Introducción ("El último argumento de la inmortalidad del alma") hemos aludido a la unión que aquí se establece entre la fe en la existencia de las Ideas y la fe en la inmortalidad del alma: si cae aquélla, cae ésta, declara Platón. Si nos adherimos más estrictamente a la letra del pasaje, podemos ahora observar que lo que se liga a la existencia de las Ideas es la existencia prenatal de nuestras almas. Existencia prenatal del alma no es lo mismo que inmortalidad del alma, como van a señalar Simmias y Cebes en 78a. Pero, de modo análogo, podríamos decir que la existencia de las Ideas conectada con la vida prenatal del alma es una existencia *pasada* (la que hemos conocido antes de nacer); no obstante, la aspiración de las "cosas" a las Ideas —de que se ha hablado en 74a y ss.— proyecta esa existencia hacia el *futuro*, de modo que no sólo son *fuente*, sino *meta* (véase, en la Introducción, el apartado "Desmitologización de la palingenesia"). De este modo, el vínculo de contacto directo entre las Ideas y nuestras almas, producido en el pasado, garantiza para Platón su permanencia y continuidad, que se prolonga hacia el futuro; en la demostración de lo cual se extenderá precisamente al replicar a la objeción de Cebes.

[100] En esta afirmación se advierte que las Ideas son la plenitud del ser, no sólo en el sentido de la plenitud de la esencia, sino en el de la plenitud de la existencia.

c “Dices bien, Simmias”, apuntó Cebes; “pues parece que ha sido demostrado algo así como la mitad de lo que es necesario demostrar, a saber: que antes de que naciéramos nuestra alma ya existía, pero para que la demostración sea completa es necesario probar, además, que después de que morimos, no existirá menos que antes de nacer.”

“Pues ya mismo está demostrado, Simmias y Cebes”, dijo Sócrates, “sólo es menester que estén dispuestos a combinar este argumento [de la reminiscencia] con el convenido anteriormente, [según el cual concluimos que] todo lo que vive se genera a partir de lo que está
d muerto. Si por un lado, en efecto, el alma existe antes de nacer, y por otro ingresa necesariamente a la vida y nace sólo a partir de la muerte y del estar muerto, ¿cómo no ha de ser forzoso que exista después de que muere, dado que debe nacer nuevamente? Por consiguiente, como decía, está demostrado ya mismo. No obstante, me parece que a ti y a Simmias les guastaría discutir más en detalle este argumento, porque temen, como niños, que sea verdad que el viento
e la disperse y disipe cuando sale del cuerpo, sobre todo si al morir sucede que no hay una brisa calma sino un fuerte viento.[101]”

Y Cebes, echándose a reír, exclamó:

“Trata de convencernos como si fuéramos miedosos, Sócrates; aunque, más que ser miedosos, lo que nos pasa quizás es que hay en nosotros como un niño que se asusta de esas cosas. Intenta entonces persuadirlo de que no tema a la muerte como a un cuco.”

“Pero para eso”, dijo Sócrates, “es necesario encantarlo todos los días hasta haberlo exorcizado.”[102]

78a “¿Y de dónde sacaremos un buen exorcizador ahora que nos dejas?”

“Grande es la Hélade, Cebes; y hay en ella por doquier hombres buenos; y también son numerosas las tribus de los bárbaros. Por todos esos lugares hay que explorar en busca de semejante exorcizador,

[101] Las palabras “sea verdad” (o “verdaderamente”, *ho alethós*) constituyen con seguridad una referencia a alguna idea popular, ya desterrada del ámbito científico, y por eso no creo justo suprimirla en la traducción, como hacen Robin, Bluck y Loriaux (la versión de Hackforth, “literalmente”, es ambigua). La concepción del alma como aliento relacionado de algún modo con los vientos es por lo menos tan antigua como Homero (véase nota 70). Entre otros pasajes, véase *Ilíada*, V, 696-698, donde encontramos que el *aliento (psykhé)* abandonó a Sarpedón, pero que luego éste se *reanimó*, porque el soplo del Boreas *revivió* su *ánimo (thymós)*, devolviéndole el *aliento*. La idea atribuida a Anaxímenes (siglo VI a. C.) del aire o aliento universal que mantiene el universo, tal como el alma *(psykhé)* mantiene juntos los huesos, carnes, etcétera, está sin duda conectada con la anterior concepción. Asimismo Aristóteles (en *De Anima*, 410b, 28-30) cita unos versos considerados órficos —y que podemos remontar a mediados del siglo V a. C.— según los cuales “el alma penetra en el cuerpo desde el universo, al inspirar, traída por los vientos”. Es cierto que en ninguno de los tres casos mencionados se habla expresamente de que el alma sea con la muerte dispersada por el viento y disipada, pero no cuesta mucho trabajo relacionar con ellos los que aquí sugiere Sócrates.

[102] Para la explicación de estas palabras, Burnet remite a un pasaje del *Cármides*, 155e, en que se dice que el famoso mago Zalmoxis decía que “el alma se cura con ciertos encantamientos; y estos encantamientos son los discursos de valor, a partir de los cuales se engendra en las almas la sabiduría”.

sin ahorrar dinero ni penas, dado que nada hay más conveniente en lo cual podrían gastar dinero. Pero también es necesario que busquen ustedes mismos en cooperación[103], ya que tal vez no encuentren fácilmente hombres más capaces de hacer esto que ustedes mismos."

"Bien, se hará" repuso Cebes; "pero si te place, volvamos a b
donde dejamos."

d) *El argumento de la afinidad del alma con las Ideas*

Fedón: —"Claro que me place", exclamó Sócrates. "¿Cómo no había de ser así?"

"Dices bien."

"Es necesario, pues, que nos preguntemos lo siguiente: ¿a qué corresponde experimentar este disiparse? ¿Con respecto a qué clase de cosas se puede temer que les pase eso, y con respecto a cuál no? Después de eso habrá que examinar a cuál de ellas pertenece el alma; y según eso habremos de temer o de confiar en lo que concierne a nuestras almas."

"Es lo correcto."

"Pues bien; ¿no es a lo que ha sido compuesto y a lo que por c
naturaleza es compuesto que le corresponde dividirse en la medida que está compuesto? Si una cosa, en cambio, resulta ser no-compuesta, en caso de existir algo a lo que no le suceda eso, ¿no corresponde que sea a ella?"

"Así me parece a mí que pasa", dijo Cebes.

"Ahora bien, lo más probable es que sean las cosas que se comportan siempre idénticamente y del mismo modo las que son no-compuestas; y que las compuestas sean las que se comportan siempre de manera cambiante y jamás idénticamente."

"Tal me parece."

"Vayamos entonces a las cosas sobre las que versaba el argumento anterior. La realidad misma, de cuyo ser damos razón tanto d
al interrogar como al responder[104] ¿se comporta siempre idéntica-

[103] Pasaje controvertido. La interpretación de Hackforth (que traduce "... que busquen entre ustedes mismos también") de que es una especie de indicación profética de que un discípulo de Sócrates —Platón— hará de nuevo encantador, queda refutada por el hecho de que *autoùs met' allélon* no puede significar nunca "entre vosotros mismos", tal como señalan Burnet y Verdenisu. *Metá* con el genitivo plural significa en este caso "junto con" (por eso traduje "en cooperación"). Pero naturalmente no puede tratarse entonces de buscar lo que este mismo exorcizador buscaría: un encantamiento adecuado ("discursos de valor"). Loriaux (*Ph.*, p. 162) toma partido por una posición similar a la nuestra: dice que no debe traducirse *"parmi vous"*, sino *"entre vous"*, en el sentido de *"ensemble"*.

[104] "La realidad *(ousía)* misma, de cuyo ser *(hês... toû eînai)* damos razón *(lógon)* tanto al preguntar como al responder". Según Burnet, aquí *lógos toû eînai* es equivalente al *lógos tês ousías* de *Rep.*, VII, 534b (donde se llama "dialéctico" al que lo "alcanza", quien queda entonces capacitado "para preguntar y responder más sabiamente". Pero, además, para Burnet *lógos tês ousías* y "definición" son lo mismo, con lo cual se iría a parar a la extraña situación de que "tanto al pregun-

mente y del mismo modo, o de manera cambiante? Lo Igual-en-sí, lo Bello-en-sí, lo que cada cosa es, [o sea] lo real [105] ¿aceptan alguna vez un cambio cualquiera? ¿O siempre cada una de estas realidades [106], al ser en sí misma única en su aspecto [107], se comporta del mismo

---

tar como al responder" se estuviera definiendo. (Sobre las preguntas y respuestas en la dialéctica véase el parecer de R. Robinson, *Plato's Earlier Dialectic,* 2ª ed., 1953, Oxford University Press, p. 77 y ss.) Ya en un diálogo ligeramente anterior al *Fedón,* el *Cratilo,* se declara que quien puede decidir si los nombres están bien puestos es el dialéctico, que es el que sabe preguntar y responder (390c-d). Anteriormente se ha descrito el nombre como un "instrumento para enseñar y discernir la *ousía* (388b-c", y puesto que en los demás ejemplos, el que decide si las herramientas están bien hechas es aquel que las usa de acuerdo con la función específica de las mismas (y su comprobación consiste precisamente en ver si ésta puede cumplirse bien), está claro que cuando el dialéctico decide si los nombres están bien puestos lo que hace es usarlos, verificando si cumplen bien su función específica, a saber, la de enseñar y discernir la *ousía.* El preguntar y responder se realizan, pues, de modo tal, que en ellos se van poniendo de manifiesto las *ousíai.* Se trata de algo menos simple y fácil que el procedimiento de definiciones, y que consiste en un trabajoso y paciente esfuerzo, que es el único modo de llegar al descubrimiento filosófico, como señala Robinson (pp. 80-81), quien cita el notable pasaje de la *Carta* VII, 344b: "Sólo después de frotar durante mucho tiempo, unos contra otros, nombres y proposiciones, visiones y percepciones, y tras discutir con buena voluntad, *usando de preguntas y respuestas* desprovistas de envidia, se enciende súbitamente la sabiduría y la inteligencia para cada cosa, poniendo en su punto máximo de tensión a las fuerzas humanas".

Dar razón del ser de la *ousía,* en tales condiciones, *implica* que, en las preguntas y respuestas, si no se está viviendo una experiencia religiosa —tal como hemos insistido en sostenerlo en la Introducción— se ha de estar al menos en una situación emocionalmente parecida, distante leguas del frío procedimiento de tipo matemático que supone Burnet. "Ser" aquí vale tanto para la "esencia" como para la "existencia", en unión indisoluble.

En la alegoría de la Línea, *Rep.,* VI, 510c y ss., se advierte claramente que la exigencia de *didónai lógon* no es la de "definir", dado que es referida a cosas tales como "lo par y lo impar", que, con mucha anterioridad —y tomadas sin duda del campo matemático— han sido definidas en el *Eutifron,* 12d. En dicho pasaje de la *República,* pues, el "dar razón" equivale a un "fundamentar" desde el primer fundamento, la Idea del Bien.

105 "Lo real" = *tò ón* (véase Introducción, "Ser y *ousía*").

106 La traducción literal, que resultaría poco inteligible, sería: "cada cosa de ellas *que es*" (en 75d se ha dicho que a todas ellas se les pone el sello de "lo que es"). Cf. Loriaux, *op cit.,* p. 26, n. 4.

107 Hackforth traduce *monoeidés,* siguiendo a Burnet, "uniforme", palabra que en español resulta un tanto imprecisa, pero que él mismo aclara, al verterla luego —cuando reaparece en 80b oponiéndose a *polyeidés*— "de una forma singular", en oposición a "de muchas formas". Bluck, a la inversa, la traduce primero "de una forma singular" y en 80b "uniforme", lugar este último en que traduce *polyeidés* por "complejo". Robin, en forma similar. Creo que detrás de estas traducciones hay una idea básica, que se halla efectivamente en Platón: la oposición "simple-complejo". Pero por lo demás, aparte del hecho de ser yo contrario a traducir *eídos* o *idéa* por "Forma" en Platón, temo que las versiones mencionadas no ayuden a sugerir al lector la otra idea básica —y tal vez más importante— que se halla en Platón al hacer esta caracterización: la de que a cada cosa-en-sí o Idea corresponde un solo nombre por tratarse de una unidad indivisible (como se dirá en seguida). Esto aparece muy claramente en *Rep.,* IX, 580d con el término *polyeidía,* donde se observa que, mientras las dos primeras partes del alma reciben un solo nombre, puede bautizarse con varios a la tercera. Análogamente, en el *Fedro,* 238a, con *polyeidés.* Aunque *eidos* puede a veces ser traducido por "especie" —cuando no está referido a las Ideas (en 79a tenemos

modo e idénticamente, y jamás admite por ningún motivo alteración alguna?"

"Es forzoso, Sócrates", dijo Cebes, "que se comporte del mismo modo e idénticamente."

"¿Y qué pasa con la multitud de cosas bellas, tales como hombres, caballos, vestidos u otras cosas bellas cualesquiera, o con las cosas iguales, o con todas las cosas que tienen el mismo nombre que aquellas [cosas-en-sí]? ¿Se comportan acaso idénticamente o, muy al contrario de aquellas [cosas-en-sí], prácticamente nunca [se comportan] idénticamente ni en sí mismas ni en sus relaciones recíprocas?" e

"Así es", dijo Cebes; "jamás se comportan del mismo modo."

"Pues bien, a estas [muchas cosas bellas, iguales, etc.] las puedes tocar, ver o percibir por los otros sentidos, mientras que a las que se comportan idénticamente no podrás aprehenderlas por ningún otro medio que por el uso racional de la mente, dado que éstas son invisibles y no perceptibles a la vista." [108] 79a

"Dices la verdad."

"¿Quieres entonces que admitamos dos clases de cosas; una perceptible a la vista, la otra invisible?"

"Admitámoslas."

"¿Y que la invisible siempre se comporta idénticamente, en tanto que la perceptible a la vista jamás se comporta idénticamente?"

"Admitamos también eso."

"Veamos: ¿acaso no tenemos nosotros por un lado cuerpo y por otro alma?" b

"Sí."

"Pues bien; ¿a cuál clase diremos que es el cuerpo más semejante y más afín?"

"Para cualquiera es evidente que a lo perceptible a la vista."

"Y el alma ¿es perceptible a la vista o es invisible?"

"No es perceptible a la vista, Sócrates, al menos para los hombres."

"Pero nosotros estamos hablando de las cosas que son perceptibles a la vista y de las que no lo son para la naturaleza humana. ¿O piensas en alguna otra?" [109]

"No, en la humana."

---

un caso), no parece lo más adecuado verter *monoeidés* por "única en su especie", a juzgar por *Timeo,* 59b, donde se dice *monoeidés génos,* con el significado de "único (o "único en su aspecto": *monoeidés*) en su género" (o "en cuanto al género": *génos*).

[108] Traduzco *Horatón* por "perceptible a la vista", la traducción más común sería "visible", para que no choque demasiado al lector hispano decir "invisible y no-visible" o dos veces "invisible".

[109] Dos aclaraciones importantes: la primera, puesta en boca de Cebes, está en conexión con la tesis de que lo que ahora no podemos ver, en el más allá —cuando ya no estemos atados a la naturaleza humana, y nuestra alma, despojada del cuerpo, sea divina como las Ideas— lo veremos cara a cara. Por eso las Ideas pueden llamarse así, *eídos* o *idéa,* términos que hasta el siglo v se aplicaban a cosas vistas con los ojos. La otra aclaración, ésta en boca de Sócrates, subraya el carácter relativo a la naturaleza del hombre de toda la filosofía.

"¿Y qué diremos entonces respecto del alma? ¿Es o no perceptible a la vista?"

"No es perceptible a la vista."

"Por consiguiente ¿es invisible?"

"Sí."

"De modo que el alma es más semejante que el cuerpo a lo invisible, mientras el cuerpo es más semejante a lo perceptible a la vista."

"Es de toda necesidad, Sócrates."

c "¿No decíamos hace un rato[110] que el alma, cuando se sirve del cuerpo para examinar algo, sea a través de la vista, del oído o de cualquier otro sentido (porque examinar algo por medio de los sentidos es hacerlo por medio del cuerpo), es arrastrada por el cuerpo hacia lo que nunca se comporta idénticamente, y anda entonces errante, turbada y mareada como si estuviera ebria, a raíz de haber tomado contacto con tales cosas?"

"Así es."

d "En cambio, cuando examina sola y por sí misma, parte hacia el lugar de lo puro, siempre existente[111], inmortal y que se comporta del mismo modo; y [entonces] por ser afín a esto, se queda por siempre a su lado, en la medida que permanece sola en sí misma y le es permitido. Cesa, pues, de deambular, y se comporta con respecto a aquellas [cosas-en-sí] siempre idénticamente y del mismo modo, a causa de haber tomado contacto con cosas que así se comportan. ¿No es a este estado del alma que se llama «sabiduría»?"

"Por completo, Sócrates; hablas a la vez con belleza y con verdad."

"¿A cuál clase te parece —tanto por lo que dijéramos anterior-
e mente como por lo dicho ahora— que es el alma más semejante y más afín?"

"Me parece", dijo Cebes, "que cualquiera que tome este camino de investigación, hasta el más duro para aprender, ha de convenir que el alma es por entero más semejante a lo que se comporta del mismo modo, más bien que a lo que no se comporta del mismo modo."

"¿Y el cuerpo, en cambio?"

"A lo otro."

"Mira ahora también de este modo: cuando alma y cuerpo están
80a juntos, la naturaleza asigna a uno ser esclavo y ser mandado, al otro mandar y ser amo. Según esto, veamos nuevamente: ¿cuál te parece que es semejante a lo divino y cuál a lo mortal? ¿O no te parece que

110 En 65b y ss.

111 La fórmula "siempre existente" *(aeì ón)* es la tradicional para referirse a los dioses (cf. *Il.*, I, 290 y Hesíodo, *Teogonía*, 33). Pero en tal uso es siempre sinónima de "inmortal" y nunca de "eterno", ya que los dioses nacen, en las mitologías populares, mas *no mueren*. Es en Platón —y, más concretamente, en este pasaje del *Fedón*— cuando la fórmula se hace sinónima de "eterno", ya que, como se ha dicho antes varias veces, las Ideas no son engendradas ni corruptibles. Por eso puede añadir en seguida "inmortal".

a lo divino corresponde por naturaleza mandar y dirigir, mientras a lo mortal ser mandado y servir? [112]"

"Por cierto."

"En este caso, ¿a cuál se parece el alma?"

"Es manifiesto, Sócrates, que el alma se parece a lo divino, el cuerpo a lo mortal."

"Examina entonces, Cebes, si de todo lo dicho no resulta esto: que el alma es lo más semejante que hay a lo divino [113], inmortal, inteligible, único en su aspecto, indisoluble y que se comporta siempre del mismo modo e idénticamente a sí mismo; en tanto el cuerpo a lo humano, mortal, no inteligible, de múltiples aspectos [114], disoluble, y que jamás se comporta idénticamente a sí mismo. Para mostrar que esto no es así, ¿podemos oponerle algo, querido Cebes?" b

"No, no podemos."

"Ahora bien; si las cosas son de ese modo, ¿no conviene acaso

[112] La imagen "amo-esclavo" para explicar las relaciones entre lo divino y los hombres es común no sólo a los griegos, sino también a otros pueblos que de algún modo han conocido la esclavitud: así se halla a menudo en la relación de Yahvé con los hebreos, en el Antiguo Testamento. En el nuevo Testamento, en cambio, Jesús declara "ya no os llamo siervos..., sino amigos" (S. Juan, 15, 15). Obsérvese cómo se transpone aquí esta relación al dualismo alma-cuerpo. Cf. Joan Camp - P.Canart, *Le sens du mot Deíos chez Platon,* especialmente pp. 56-58 y 415-423.

[113] E. des Places (*Syngeneia. La parenté de l'homme avec Dieu, d'Homère à la Patrisque*, C. Keinsieck, París, 1964, p. 71), en su investigación sobre la idea de la afinidad del hombre con lo divino en Grecia, declara que al *Fedón* "le corresponde el mérito de haber fijado el vocabulario de la *syngeneia* en el sentido preciso de parentesco del alma con las Formas". Loriaux, *Ph.*, pp. 170-171. Añadamos que es así por primera vez, en forma que no deja lugar a dudas, que encontramos el calificativo de "lo divino" para el mundo de las Ideas. Por eso se equivoca E. Gilson, cuando afirma (*Dios y la filosofía griega*, trad. D. Ñáñez, Emecé, Buenos Aires, 1945, p. 48) que Platón nunca ha dicho que una Idea sea Dios, y cuando argumenta que las Ideas no son personas, *ni siquiera almas*, y que tienen "mucho más de cosas que de personas". Pero ¿qué es la persona? La connotación de creatividad apenas se la podemos pedir a los griegos, y si definiéramos a la persona por la creatividad —como entiende que se la define básicamente a partir del cristianismo— y a Dios por la persona, habría que concluir que ningún griego ha creído en Dios. Y si concediéramos, en cambio, que los dioses homéricos son personas, habría que adoptar un concepto puramente antropomórfico y superficial de "persona", salvo que se confiera a este vocablo un significado cambiante y dinámico. Y así creo que sucede, y en Grecia asistimos a una verdadera "personalización" de los dioses —paralela, tal vez, a la de los hombres— en que se asigna a éstos atributos cada vez más profundos y se los despoja de los más superficiales (véase nota 52). La inteligencia y la bondad pertenecen, sin duda, a esos atributos más profundos, y les son otorgados a las Ideas, al menos en conjunto. Ya vimos en 62b que Platón intercambia el singular "el dios" con el plural "los dioses"; y el que se hable de los "dioses" como "amos" (63c y ss.), como el que en 80a se considere "amo" a "lo divino", evidencia que también "lo divino" es intercambiable con ambos vocablos (cf. nota 31 y el ensayo de Verdenius, "Platon's Gottesbegriff", del cual citamos allí un importante pasaje sobre el particular; véase también nota 119). Por lo demás, en el presente pasaje del *Fedón* se ve, contra lo que cree Gilson, que las Ideas son lo más afín y semejante al alma.

[114] Ver nota 107.

al cuerpo disolverse rápidamente, mientras lo que conviene al alma es ser absolutamente indisoluble, o aproximadamente así? [115]"

c "No puede ser de otro modo."

"Entonces te das cuenta de que, cuando el hombre muere, lo que de visible hay en él, y que está situado en un [lugar] visible, el cuerpo, al que también llamamos «cadáver» [116] —a lo cual corresponde disolverse, desintegrarse y evaporarse—, no experimenta nada de esto de modo inmediato, sino que subsiste bastante tiempo. Incluso si se muere con el cuerpo en buenas condiciones y en una época propicia del año, subsistirá mucho tiempo; en efecto, si el cuerpo se halla consumido y es embalsamado —tal como los que han sido embalsamados en Egipto— permanece casi íntegro por un tiempo
d asombroso; y algunas partes del cuerpo, como huesos, nervios, etcétera, aun tras la descomposición son, por así decirlo, prácticamente inmortales, ¿no te parece?"

"Sí."

"En lo que respecta al alma, que es lo invisible, lo que marcha hacia aquel lugar distinto, noble, puro e invisible (verdaderamente puede decirse que hacia lo Invisible [117]), junto al dios bueno y sabio [118], adonde, si el dios quiere, debe ir mi alma inmediatamente: semejante alma, con tal naturaleza, ¿será dispersada y aniquilada inmediatamente de separarse del cuerpo, como dice la mayoría de los hombres?"

e) *Corolario: Influencia del modo de vida en el ulterior destino del alma*

Fedón: —Sócrates prosiguió:

e "Lejos de eso, mis queridos Cebes y Simmias; más bien lo que pasa es esto: supongamos que se separara pura, sin arrastrar consigo nada del cuerpo, por no haberse asociado voluntariamente con él durante la vida, y en cambio haberlo rehuido, y habiéndose recogido en sí misma, en la medida en que se ha ejercitado continua-

[115] Según Burnet, las palabras "o aproximadamente así" indican que el argumento no es del todo conclusivo, ya que se ha demostrado tan sólo que el alma *se asemeja* a lo indisoluble.

[116] Téngase en cuenta que la palabra *sôma*, antes de ser empleada con el sentido de "cuerpo", tenía el significado de "cadáver" (así en Homero, según lo observó ya en el siglo III o II a. C. Aristarco; más modernamente ha sido recordado por B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, 3ª ed., Claassen, Hamburgo, 1955, p. 1).

[117] O "hacia el Hades". Aquí Platón alude a una etimología que saca a relucir en el *Cratilo*, 404b, y que Burnet juzga que debe ser común, ya que aquí hace uso de ella sin mayores explicaciones. Claro está que, podríamos decir nosotros, podría tratarse de un juego de palabras que aprovecha la homofonía.

[118] Burnet sugiere que aquí Platón alude a Zeus Ctonio o Euboleo. En términos mitológicos, podríamos convenir; pero la frase puede ser "desmitologizada" sin problemas, a la luz del pasaje 79d, donde se hablaba de permanecer en el más allá al lado de lo puro y "siempre existente", refiriéndose obviamente a las Ideas. Por consiguiente, la personificación aquí no altera el sentido. Obsérvese, por lo demás, que en 81a se repite, en una frase similar, la personificación, pero en plural,

mente en ello. Ahora bien, esto no es otra cosa que filosofar de verdad, y ejercitarse realmente para morir con buena disposición. "¿No es esto un ejercicio de la muerte?" 81a

"Completamente de acuerdo."

"Bien, si el alma se encuentra en tal situación, parte hacia lo que le es semejante, lo invisible, divino, inmortal y sabio [119]; y al llegar allí le es permitido alcanzar la felicidad, cesando de vagar sin sentido, liberándose de temores, amores salvajes y demás males humanos y —como se dice respecto de los iniciados en los misterios— pasando verdaderamente el resto del tiempo [120] en compañía de dioses. ¿Hablaremos así, Cebes, o de otro modo?"

"Así, por Zeus", convino Cebes.

"Supongamos, por el contrario, que se separa del cuerpo man- b
cillada y sin purificar, en cuanto se ha asociado con el cuerpo, lo ha cuidado y amado y ha sido hechizada por él, por los deseos y placeres. De este modo llega a creer que no hay otra cosa verdadera que lo corpóreo, y aquello que se puede tocar, ver, beber, comer o usar para los placeres sexuales; y en cambio, se ha acostumbrado a odiar, temer y huir de lo que está oculto para los ojos y es invisible, aunque inteligible y captable para la filosofía. ¿Crees que c
el alma que así se comporte partirá pura, sola y en sí misma?"

"De ningún modo."

"Más bien pienso que su trato y asociación con el cuerpo, a través de la continua convivencia y del abundante ejercicio [121], han hecho que lo corpóreo que la ha interpenetrado se le torne connatural."

"De acuerdo."

"Pero esto [corpóreo que se le ha tornado connatural] hay que tener en cuenta que es embarazoso, pesado, terrestre y visible. Un alma con tal bagaje pesa demasiado, y es arrastrada nuevamente hacia el lugar visible, por temor del [lugar] invisible que es llamado Hades [122], donde se queda rondando en torno a monumentos y tum- d
bas, alrededor de los cuales se han visto sombríos fantasmas de almas, que son espectros [123] producidos por almas que no se han liberado con

[119] Otro calificativo más para el mundo de las Ideas: sabio; se trata, pues, de otro calificativo más de los otorgados a Dios en las concepciones religiosas personalistas. Notemos, con Verdenius, que aquí —como generalmente en la mitología griega— no se distingue entre el dios y el lugar de su residencia. Dice Verdenius: "este dios no era un ser personal, sino, más bien, una esfera de ser".

[120] Se entiende que será un tiempo sin fin. En el *Timeo*, 37d - 38b, Platón hará una distinción básica entre "tiempo" y "eternidad", aquí ausente.

[121] Ejercicio éste que, como bien señala Hackforth, es contrapuesto al de la filosofía, mencionado más arriba ("ejercicio de la muerte").

[122] Nótese cómo la visión plástica de Platón ha ido llevándolo a ubicar el mundo superior en las alturas (cosa, por lo demás, acorde con la representación de los dioses homéricos en la cumbre del Olimpo, aunque *no en el cielo*), en flagrante contradicción con el concepto corriente del Hades como la región inferior o subterránea; a la que, por otra parte, dará cabida como tal en el mito final.

[123] "Espectro" = *eidolon*. Esta palabra proviene de *eidos* (figura corporal), y designaba, desde Homero, a la imagen del muerto, cuya residencia normal era el Hades. A condición, eso sí, de que el cadáver fuera incinerado: así la *psykhé* del

pureza, sino que han participado de lo visible, y por ello son vistas."

"Es verosímil, Sócrates."

"Por cierto que es verosímil, Cebes. Y no son precisamente las almas de los buenos, sino las de los malos las que son forzadas a andar errantes en torno a esos lugares, pagando la pena por su anterior manera de vivir, que ha sido mala. Y andan errantes hasta que,
e por obra del deseo de lo corpóreo —que sigue acompañándolas— son aprisionadas nuevamente en un cuerpo. Y como es natural, son aprisionadas en [cuerpos con] caracteres semejantes a los que han cultivado durante la vida."

"¿A qué te refieres cuando dices caracteres semejantes, Sócrates?"

"Por ejemplo, a que los que han cultivado desaprensivamente
82a la glotonería, la lascivia y el gusto por la bebida, se los aprisiona probablemente dentro de la especie de los asnos u otros animales semejantes. ¿No te parece?"

"Es muy probable lo que dices."

"En cuanto a los que han valorado preferentemente la injusticia, la tiranía y la rapiña, será dentro de la especie de los lobos, halcones y buitres. ¿O decimos que tales almas han de tomar algún otro rumbo?"

"No", dijo Cebes. "Es indudable que ése que mencionas."

"¿No es evidente que en todos los demás casos cada una tomará un rumbo que guarde similitud con lo que hayan cultivado?"

"Es evidente; no puede ser de otro modo."

"Los más felices de entre los mencionados, y aquellos que mar-
b chan hacia el mejor lugar, son los que han cultivado la virtud común, la del buen ciudadano, a la que denominan «templanza» y «justicia», y que se genera del hábito y del ejercicio, mas no de la filosofía y del intelecto."

"Pero ¿en qué sentido son éstos los más felices?"

"En el de que es probable que vayan a parar nuevamente a una especie civilizada y mansa como ellos, sin duda la de las abejas, o bien la de las avispas o la de las hormigas, para regresar luego a la misma especie humana de donde salieron, y convertirse en varones mesurados."

---

difunto Patroclo se aparece en sueños a Aquiles y le solicita *su* pronta cremación (subrayé el "su" porque el texto dice "da*me* sepultura"), porque las "*psykhaì eidola* de los muertos" le impiden entrar al Hades (*Il.*, XXIII, 65-72). Al despertar, Aquiles exclama: "¡Oh dioses! Es cierto, entonces, que en Hades mora *psikhé* y *eidolon*, pero no hay en ella en absoluto vida mental (*phrénes*; XXIII, 103-104)". Como se ve, al morir un individuo, *psykhé* y *eidolon* se equivalen, ya que la *psykhé* exhalada por el difunto con el último aliento se convertía en una especie de imagen del *cuerpo* de dicho individuo, pero *sin vida mental*. Este sentido homérico —y quizá posteriormente popularizado— es modificado por Platón, en la mezcla que en este pasaje efectúa de superstición popular y de filosofía desmitologizadora: una *psykhé* nunca puede concebirse sin vida mental. Filosofía aparte, la mitología a la que recurrirá Platón para casos como el que aquí describe se contradice con el errar de espectros, ya que supone un castigo purificador en el Hades. Pero lo que sucede es que el mito del castigo purificador en el Hades expresa la convicción de un castigo *post-mortem*, más no alcanza para explicar los fantasmas que el vulgo teme.

"Es probable."

"Pero a la especie de los dioses no se les permite el acceso[124] a quien no ha filosofado y que [por consiguiente] no ha partido [de este mundo] completamente puro; esto sólo le es permitido a quien ama aprender. Por estos motivos, mis queridos Simmias y Cebes, los que filosofan correctamente se abstienen de todos los placeres corporales, manteniéndose firmes y sin entregarse a ellos; no por temer venirse a menos y quedar pobres, como la muchedumbre de los que aman las riquezas, ni por asustarse de la deshonra y mala fama de una situación penosa, como los que aman el poder y los honores, cuando se abstienen de esos placeres." c

"Otra cosa, Sócrates, no sería propia de ellos", dijo Cebes.

"¡Por Zeus que no! Por consiguiente, Cebes, todos aquellos que cuidan de su propia alma y no viven cultivando el cuerpo, sino que se despiden de todas esas cosas y no toman el mismo camino que aquellos que desconocen adónde marchan, antes bien estiman que no se debe obrar contrariamente a la filosofía y a la liberación y purificación por medio de ésta, y toman el rumbo que ésta les señala." d

"¿De qué modo, Sócrates?"

"Te lo diré. El que ama aprender sabe que, cuando la filosofía e se hizo cargo de su alma, ésta se hallaba verdaderamente encadenada y apresada en el cuerpo, forzada a examinar las cosas no por sí misma sino a través de su encarcelamiento, y revolviéndose en una total ignorancia. Y la filosofía ha vislumbrado que la astucia de ese encarcelamiento se sirve del deseo de este modo: quien más colabora para encadenarlo es el propio encadenado. El que ama aprender sabe, 83a como digo, que una vez que la filosofía se ha hecho cargo de su alma, la exhorta a intentar liberarse[125], mostrándole que el examen a través de los ojos, de los oídos y de los otros sentidos, está colmado de engaños; persuadiéndola de que se aleje de éstos en la medida que no le sea forzoso servirse de ellos; instándola a recogerse y concentrarse en sí misma, y a no confiar en ninguna otra cosa que en b ella misma, cuando en sí misma y por sí misma piensa en alguna de las cosas reales en sí mismas y por sí mismas; a no considerar verdadero, en cambio, nada de lo que examine por otros medios [ajenos a ella misma] en las cosas que varían según las diversas circunstancias. [Le muestra asimismo] que estas últimas cosas son sensibles y visibles, en tanto que las que percibe por sí misma son in-

[124] Hackforth traduce: "no le es lícito unirse a los dioses", y análogamente Bluck: "no se unirá a la sociedad de los dioses". Pero lo que el texto menciona claramente es una raza, especie o "género *(génos)* de dioses". El filósofo podría presentarse en el Hades ante los dioses usando las palabras de las planchuelas del Thurium: "yo también, lo declaro, soy de vuestro feliz *génos (DK,* 1B 18.3 y 19.3)", y recibir la respuesta: "feliz y bienaventurado: serás un dios en lugar de un mortal (B. 18.10)". Muchos textos análogos pueden hallarse a lo largo de la mencionada obra de des Places, *Syngeneia* (aunque, curiosamente, no figure el que acabo de citar).

[125] Considero el giro —con los dos verbos unidos por *kai*— como una hendíasis, figura mucho más usada por Platón, a mi juicio, que lo que suele aparecer en las traducciones de sus diálogos.

teligibles e invisibles. De este modo, el alma del verdadero filósofo, juzgando que no debe oponerse a esta liberación, se abstiene de los placeres, deseos y penas, en la medida en que le es posible; y reflexiona en que cuando uno se entrega intensamente a los placeres, penas, temores o deseos, ninguno de los males que puede concebirse que
c experimente —tales como el enfermarse o quedarse sin fortuna por causa de los deseos— es tan grande como aquel que es el mayor y supremo de todos los males: experimenta éste sin reflexionar sobre él."

"¿Cuál es este mal, Sócrates?", preguntó Cebes.

"Consiste en que es forzoso que toda alma humana crea —al mismo tiempo que se entrega intensamente a placeres o penas— que aquello que más le produce tales afecciones es lo más evidente y verdadero de todo; cuando no es así. Y estas cosas que más [le producen tales afecciones] son visibles; ¿no es cierto?"

"Claro que sí."

d "Por consiguiente, es cuando se producen tales afecciones que el alma es encadenada al máximo por el cuerpo."

"¿Cómo?"

"Pues cada placer y cada pena, como si tuviera un clavo, la clava y fija al cuerpo, y la hace afín a él, en cuanto cree que cuanto le dice el cuerpo es verdad. A causa de tener la misma opinión del cuerpo y disfrutar de las mismas cosas que éste, se ve forzada —me parece— a adquirir los mismos hábitos y el mismo[126] régimen de vida, de tal modo que nunca puede llegar con pureza al Hades, sino que siempre sale contaminada con el cuerpo. De este modo pronto vuelve a caer en otro cuerpo; y, como si hubiera sido sembrada, crece en él, a raíz de lo cual se queda sin la suerte[127] de convivir con lo divino, puro y único en su aspecto."

"Dices la más grande verdad, Sócrates", dijo Cebes.

"Es por estos motivos, y no por los que menciona la mayoría, que los que aman aprender son decentes y valerosos. ¿No te parece?"

"No me cabe la menor duda."

84a "Tampoco a mí. Más bien así creo que ha de reflexionar un alma de filósofo viril; y no irá a creer que, dado que la filosofía debe liberarla, mientras ésta le libera, puede entregarse voluntariamente a los placeres y penas, para ser nuevamente aprisionada, realizando una tarea interminable [como la] de Penélope, cuando deshacía su tela.[128] Por el contrario, procurará calmar estos [apetitos]

[126] Con la redundancia de la palabra "mismo" procuro verter la que en el texto griego se da —con la gracia peculiar del estilo de Platón— a través del prefijo *homo*.

[127] Literalmente "sin su *moîra*", o sea sin el lote que le correspondería.

[128] Penélope, esposa de Ulises, para eludir el asedio de sus pretendientes durante la larga ausencia de su marido, les prometió casarse con uno de ellos no bien concluyera de tejer un lienzo con que amortajaría al pretendido difunto; mas durante la noche, la fiel esposa deshacía lo tejido durante el día (*Od.*, II, 93-109). Loriaux, *Ph.*, pp. 186-187, discute algunas interpretaciones sobre la metáfora en cuestión, que no resumo por no considerarlas de relevancia para nuestro estudio.

y obedecer a la razón, viviendo siempre de acuerdo con ésta [129]; contemplará así lo verdadero y divino, que escapa a la simple opinión, y se alimentará de él, juzgando que así debe vivir mientras dure su b
vida; y que después de morir tendrá acceso a lo que le es afín y de la índole [de lo que contempló en vida], con lo cual se desembarazará de los males humanos. Con semejante régimen de vida, Simmias y Cebes, no habrá ningún peligro que temer en el sentido de que [el alma] sea desmenuzada al separarse del cuerpo, y que, dispersada por los vientos, se esfume en cuanto salga [de él] y no subsista en parte alguna."

[129] La traducción literal de la frase sería "viviendo (o existiendo) siempre en la razón" (o "en el manejo de la razón": *logismôi*). Es decir, que se trata de una expresión con carácter existencial, análoga a las que vimos en los pasajes 59a y 68c: "existir (o vivir) en la filosofía" (sobre dicho sentido, ver notas 10 y 61).

V

DISCUSIÓN DE LOS ARGUMENTOS PRECEDENTES

(84c - 91c)

Simmias y Cebes no han quedado del todo convencidos, y son exhortados por Sócrates a formular sus dudas. Simmias ataca el último argumento de Sócrates y señala que se podría aplicar a la relación entre los acordes que produce una lira afinada y dicha lira. La lira y sus cuerdas son visibles, compuestas y concretas, mientras dichos acordes son invisibles y simples; podría pensarse, pues, que aunque la lira se rompiese, los acordes seguirían existiendo en algún lado; pero es patente que no es así. La objeción de Cebes, en cambio, se dirige más bien hacia los tres primeros argumentos que, según él, demuestran sólo la mitad de lo que se proponían. Prueban, en efecto, que nuestra alma existía antes de nacer, mas no que forzosamente subsistirá luego de la muerte. El alma puede ser más duradera que el cuerpo, y subsistir, no sólo a lo largo de una vida, con el constante desgaste del cuerpo durante la misma, sino también a través de diversas vidas (o sea en diversas reencarnaciones); pero gastarse finalmente ella misma y desaparecer al morir su último cuerpo. Y como uno no sabe si la muerte que ahora le sobreviene es la muerte definitiva, no puede tener confianza en que le espera otra vida. Las objeciones de Simmias y Cebes desconciertan a sus amigos presentes, puesto que habían creído incondicionalmente en la verdad de los argumentos de Sócrates, que ahora ven tambalear. Lo mismo sucede a Equécrates, al oír el relato de Fedón. Sócrates pone en guardia contra la rápida e ingenua admisión de los argumentos, que puede conducir al escepticismo: es menester analizarlos críticamente antes de aceptarlos.

a) *La objeción de Simmias*

Fedón: —Después de que Sócrates dijo estas cosas se produjo c
un largo silencio. Sócrates mismo estaba absorbido en la argumentación precedente [130], a juzgar por su aspecto, así como la mayoría de nosotros. Por su parte, Simmias y Cebes hablaban entre sí en voz baja. Cuando Sócrates lo advirtió, preguntó:

[130] En la traducción de esta frase sigo a Burnet.

"¿Qué pasa? ¿Acaso la argumentación les parece deficiente? Por cierto que admite aun muchas dudas y objeciones, si uno va a examinarla a fondo.[131] Si es otra cosa la que están considerando, no he dicho nada; pero si tienen alguna dificultad con respecto a la argu-
d mentación, no deben titubear en decirla y exponerla —si en algún
sentido les parece que lo mejor es que sea dicha—, así como en recurrir a mi colaboración, si creen que conmigo saldrán mejor de la dificultad."

Y Simmias respondió:

"Está bien, Sócrates, te diré la verdad. Hace rato que cada uno de nosotros dos sentía una dificultad, y empujaba al otro exhortándolo a interrogarte; porque, por un lado, teníamos deseos de escucharte, pero, por otro, sentíamos escrúpulos en perturbarte, temiendo disgustarte en medio de la presente desgracia."

Al oírlo, Sócrates rio suavemente y exclamó:

"¡Dios mío, Simmias! Sin duda es muy difícil que convenza a
e los demás hombres de que no considero una desgracia a mi suerte
actual, desde que no puedo convencerlos a ustedes, que temen que me halle ahora con mayor disposición a disgustarme que la que he tenido siempre. Y parecería que me tienen por inferior a los cisnes en cuanto al poder de adivinación, ya que estos sienten que tienen
85a que morir, y si ya durante su vida cantaban entonces cantan mucho
más y más bellamente[132], regocijados porque están a punto de marchar junto al dios[133] del cual son servidores. Pero los hombres, a causa de su temor a la muerte, calumnian también a los cisnes, y dicen que estos se lamentan de la muerte y cantan su último canto por dolor; pero al decir esto no reflexionan que ningún pájaro canta cuando tiene hambre o frío o padece cualquier otro sufrimiento; ni el mismo ruiseñor, ni la golondrina, ni la abubilla, de los cuales se
b dice que su canto es un doloroso lamento.[134] Pero a mi juicio no
es sufriendo que cantan estos, y menos aun los cisnes, que son adivinos de Apolo, y que, previendo los bienes que hay en el Hades, cantan y gozan aquel día como nunca lo han hecho hasta entonces. En cuanto a mí, me considero compañero de servicio de los cisnes y consagrado

131 Aquí se anticipa que la verdadera argumentación —y consiguientemente el nudo central del diálogo—, de la cual los argumentos precedentes no son más que tanteos preliminares y preparatorios dialécticos del terreno, vendrá solo ahora, como respuesta a las objeciones que plantearán Simmias y Cebes. Dichas objeciones de Simmias y Cebes constituyen, por ende, el recurso artístico de que se sirve Platón para dar el paso decisivo en la obra.

132 Acepto, con Burnet, la enmienda de Bloomfield, quien lee *kállista* ("más bellamente") en lugar de *málista* ("al máximo posible"), como dan los manuscritos. Lo hago a pesar de las razones dadas por Verdenius en contra; y, en realidad, no por los argumentos de Burnet —que me parecen discutibles—, sino porque, a mi juicio, *kállista* se corresponde más con el estilo platónico, en este bello pasaje.

133 Apolo, según se ve en seguida. Burnet remite a unos versos de *Las aves*, de Aristófanes (769 y ss.), en que se habla del canto de los cisnes en Apolo.

134 Probable alusión a la leyenda de Filomela, Procne y Tereo, quienes habían sido transformados, respectivamente, en ruiseñor, golondrina y abubilla, que se lamentaban de su suerte. (Tomo la nota de Bluck.)

al mismo dios, y poseedor de no menor poder de adivinación que aquéllos, recibido de nuestro amo, así como no estoy más afligido que ellos por dejar esta vida. Por estos motivos es menester que ustedes hablen y me pregunten lo que quieran, al menos mientras nos lo permitan los Once varones atenienteses.[135]"

"Muy bello es lo que dices", respondió Simmias; "por mi parte, te diré la dificultad que siento; y a su vez Cebes te expondrá también c qué es lo que no acepta de lo que se ha dicho. A mí me parece, Sócrates —y tal vez también a ti—, que acerca de estas cuestiones es imposible, o al menos sumamente difícil, saber algo preciso durante la vida presente, pero que sería propio de un cobarde renunciar a investigar de todas formas las cosas que se dicen acerca de ellas, sin desistir antes de haber realizado un examen exhaustivo. En efecto, con respecto a tales cuestiones es menester realizar una de estas cosas: o bien aprender [de otro] cómo son, o bien descubrirlas [por uno mismo]; o bien, si fuera imposible hacer esto, tomar la mejor y más irrefutable de las proposiciones humanas y afrontar el riesgo de d navegar a través de la vida, dejándose llevar por ella como si fuera una balsa, a menos que se pueda hacer el viaje en una forma más segura y menos riesgosa, sobre una embarcación más firme, sobre alguna palabra divina.[136] En lo que concierne al presente momento,

[135] Ver nota 12.

[136] Sigo la sugerencia de Verdenius —aunque de acuerdo con mi propia interpretación, que expongo sobre todo en el apartado "El método filosófico" de la Introducción y en nota 212— de relacionar el término *lógos* que aparece aquí (referido primero a los hombres y luego a lo divino) con su uso en 99e, y, a mi juicio, sobre todo en 100a. De acuerdo con eso, lo he traducido por "proposiciones" o "palabras" (con el sentido de "proposición con sentido completo", no de palabras aisladas o simples conexiones de palabras, desde luego). Pero advierto al lector que, para eso, se debe considerar lo que aquí dice Simmias como perteneciente al cuño de Platón. Esto me parece altamente probable, a pesar de que la concepción del alma-armonía, con la cual en seguida Simmias formula su objeción, es refutada luego por Sócrates. En efecto, el estilo del pasaje es netamente platónico, y en particular la metodología indicada en el mismo, que coincide con lo que se señala en 99c - 100a. Burnet, por el contrario, remite las palabras de Simmias a pitagóricos y órficos (pero como, a su vez, también adjudica a éstos la doctrina de Platón, vamos a parar a que lo que dice Simmias coincide con lo que dice Platón, con la agravante de que también considera pitagórica la teoría del alma-armonía, lo cual es contradictorio, ya que Platón la rechaza). También Bluck considera como pitagórica la referencia al *lógos* divino. Esto es posible, pero resulta tan hipotético (dada nuestra ausencia de testimonios pitagóricos anteriores a Platón), que prefiero la otra posibilidad. Ahora bien, según esta que nosotros elegimos, se distingue *lógos* humano y *lógos* divino. Respecto de esta distinción, entiendo que para Platón *la filosofía se maneja siempre con* logoi *humanos* (por eso incita a tomar el más sólido de ellos como hipótesis de trabajo, en 100a), aunque, *en la medida que es verdadero* —y que corresponde, por ende, a las Ideas—, *es de procedencia divina*. La distinción trazada en este pasaje aludiría entonces, a mi juicio, a la falibilidad de los *lógoi* humanos y a la infalibilidad del *lógos* divino. La primera correspondería a la filosofía y la segunda (de acuerdo con la oposición entre *philosophía* y *sophía* que se traza en este diálogo —p. e., en 66e y 68a-b— y en el *Banquete*) a la sabiduría propia de lo divino. Esta sabiduría parecería ser la que Platón adjudica a Sócrates en 85b (sin perjuicio de que pudiese ser atribuida también a Pitágoras) en la forma de adivinación: en otras palabras, correspondería a una revelación

no me avergonzaré entonces de hablar, dado lo que tú dices, y para no reprocharme a mí mismo, en algún momento futuro, el no haberte dicho ahora lo que opino. Porque después de examinar, solo y con Cebes, las cosas que has dicho, Sócrates, no me parecen que sean suficientes."

e "Y tal vez lo que te parece sea cierto", dijo Sócrates; "pero di en qué sentido no te parecen suficientes."

"En este sentido: a propósito de la armonía[137] de una lira y de sus cuerdas podría usarse el mismo argumento, y decirse que la armonía que existe en una lira afinada es invisible, incorpórea y
86a algo hermoso y divino, en tanto que la lira y sus cuerdas son cuerpos, de índole corpórea, compuestos, terrestres y afines a lo mortal. De este modo, si se rompiera la lira, o cortaran y desgarraran las cuerdas, podría alguien aferrarse al mismo argumento que propones, y afirmar que es necesario que aquella armonía subsista y no perezca. En efecto, sería extraordinario que subsistiera la lira y las cuerdas —que son de índole mortal—, una vez desgarradas las cuerdas, y que
b en cambio la armonía —que es afín y congénere de lo divino e inmortal— pereciera, destruyéndose antes que lo mortal. Por el contrario, parecería necesario que la armonía misma siguiera existiendo en algún lado, y que la madera y las cuerdas se pudrieran antes de que a aquélla le pasara algo. Y en tal sentido, Sócrates, creo que estarás consciente de que nosotros sostenemos algo análogo con respecto al alma: que nuestro cuerpo es puesto en tensión y mantenido unido por lo caliente y lo frío, por lo seco y lo húmedo y cosas de
c esa índole, y que nuestra alma es la combinación y armonía de ellas, cuando se han combinado bella y proporcionadamente entre sí.[138] Si

---

(por eso traduce Hackforth bien, aunque libremente, "una doctrina divinamente revelada"). Y entonces la oposición "*lógoi* humanos"-"*lógos* divino" equivaldría a la de "filosofía" (Platón)-"revelación" (Sócrates).

[137] Como Burnet hace notar, *harmonia* no significa lo que nosotros llamamos "armonía", para lo cual el término griego es *symphonía.* Transcribo la nota explicativa de Hackforth: "El significado primario de *harmonia* es el de un ajuste correcto, el ensamblamiento de dos o más cosas, y en particular de las cuerdas de una lira. El ajuste correcto de las cuerdas es una afinación, o sea un ajuste tal que permite al instrumentista producir una sucesión de notas separadas por intervalos precisos". *Con estas aclaraciones traducimos no obstante al español "armonía"*, dado que el término "afinación" no se presta para mostrar el sentido del argumento —ni para extenderlo a los otros ejemplos que da Platón, como las "obras de los artesanos" en 86a—, y el vocablo "acorde", que propone Robin, en español puede ser objeto de la misma crítica que "armonía", sin poseer la ventaja de la misma multivocidad de éste.

[138] ¿Quiénes son los "nosotros" que "sostenemos" esta concepción "con respecto al alma"? Burnet rechaza la conclusión de algunos comentaristas del siglo pasado (y, en nuestro siglo, de Hackforth, entre otros), en el sentido de que no hay alusión alguna a ninguna escuela filosófica o científica, sino que se trata de una creencia popular; por su parte, sostiene que, dado que la concepción presenta huellas claras de teorías médicas, y puesto que "nosotros sabemos que Filolao era un escritor médico" (aquí Burnet, *Ph.*, se remite a la pág. 322 de *E. G. Ph.*), se trata de un intento de Filolao de adaptar al pitagorismo ideas de la escuela médica siciliana (basada en Empédocles). Robin también piensa (seguramente por considerar a Simmias y Cebes como discípulos de Filolao) que la concepción ha de ser de

sucede, entonces, que el alma es una armonía, es evidente que, cuando nuestro cuerpo se relaja o se pone tenso en forma desproporcionada, a causa de enfermedades y otros males, forzosamente el alma ha de perecer, por más divina que sea; tal como sucede a todas las otras

---

Filolao, y se remite al *Banquete*, 186d, donde se presenta, en boca del médico Erixímaco, una idea análoga respecto de la armonía de los elementos en el cuerpo sano. Bluck estima que, si Simmias ha aprendido tal teoría de Filolao, ha de haber sido en forma distinta, y que aquél ha malinterpretado lo que era originariamente una creencia del pitagorismo más ortodoxo (que había sostenido la transmigración de las almas). D. Ross (en su edición del aristotélico *De Anima*, Oxford, 1961, Clarendon Press, p. 195) anota: "La tesis de que el alma es la armonía de las partes del cuerpo vivo es atribuida por Macrobio (*in* S., Sc. I, 14-19) a Pitágoras y a Filolao el Pitagórico, y es expresada en el *Fedón*, $86b_5$-d_4 por Simmias y en $88d_3$-$_6$ por Equécrates, ambos cuando menos mezclados en círculos pitagóricos". (Recordaremos al lector que Macrobio es ubicado entre los siglos IV y V d. C.)

En todo esto se habla siempre de los autores pitagóricos y de Filolao como si uno pudiera saber con alguna exactitud qué han dicho (véase nota 22), y si se han dedicado siquiera a la filosofía o a la medicina. Además, se busca conferir al diálogo una precisión histórica que llega hasta la minuciosidad, cuando sucede que —a lo largo de su obra— Platón suele incurrir (intencionalmente, como sostienen los estudiosos) en anacronismos e inexactitudes, como para señalar que se trata de diálogos ficticios. Ahora bien, vale la pena citar aquí el fragm. 4 del médico Alcmeón (a quien Aristóteles diferencia de los pitagóricos, aunque emparentándolo con éstos de un modo vago): "la preservación de la salud consiste en el equilibrio de las fuerzas: de lo húmedo y lo seco, de lo frío y lo caliente, de lo amargo y lo dulce, etc.; mientras que el predominio de una sola de ellas produce enfermedad... la salud es la *combinación proporcionada (symmetron krâsin,* como en el *Fedón)* de las cualidades". Hallamos esta misma idea continuamente en los médicos hipocráticos (véase el comentario de A. J. Festugière a la *krâsis* hipocrática, en *Hippocrate. L'ancienne médicine*, París, 1948, p. 38). Las palabras de Erixímaco en el pasaje del *Banquete*, 186d y ss., son tan semejantes a las de Alcmeón, que Robin, al comentar ese pasaje, no puede dejar de conjeturar que tales ideas provienen de Alcmeón (olvidándose, al parecer, de que al comentar el *Fedón* las ha atribuido al misterioso Filolao, de quien no tenemos fragmento alguno que diga algo parecido. Claro está que en el fragmento de Alcmeón no se habla del alma, sino de la salud, y, en cambio, sabemos por Aristóteles (*De Anima*, A.2, $405a_{20}$) que Alcmeón "parecía concebir" al alma como inmortal. Ahora bien, Diógenes Laercio nos informa (IX, 29) que, según Zenón de Elea, "todas las cosas se generan de lo caliente y lo frío, de lo seco y lo húmedo... y el alma existe como *combinación* (*krâma*, del mismo verbo que *krâsis*) de los [elementos] mencionados, de tal modo que ninguno de ellos predomina". No me interesa si esta última concepción proviene realmente de Zenón o no, pero su parentesco con la de Alcmeón me parece indudable. De este modo, no es difícil que la *kràsis* de ambas concepciones —la de Alcmeón y la atribuida a Zenón— se haya producido en algún filósofo o médico del siglo V (obsérvese, p. e., que en el escrito del médico o sofista "hipocrático" *De Victu*, I, 7, se dice que el alma es una "combinación *—synkresis—* de fuego y agua", elementos de los cuales se ha dicho antes que producen lo seco y caliente y lo húmedo y frío, respectivamente). Ahora bien, el filósofo o médico que ha combinado estas dos ideas y concebido la doctrina del alma como armonía (que Aristóteles menciona en *De Anima*, A, 4, $407b_{27}$, sin precisar su origen), ¿ha creído que el alma era mortal? Notemos, ante todo, que la idea del alma-armonía no es incompatible con la tesis de la inmortalidad del alma, dado que, como Mondolfo señala *(Il pensiero antico*, 2ª ed., Florencia, 1950, pp. y ss.), Platón mismo la sostiene en el *Timeo*, 35 y ss. Pero en todo caso, cuando Simmias dice "nosotros sostenemos algo análogo con respecto al alma", *se refiere sólo a la teoría del alma-armonía; la conclusión de que el alma muere, como todas las armonías, es de su cuño (o del de Platón), y por eso no la atribuye a "nosotros" sino a "alguien que* [la] *sostuviera"*.

armonías que se producen en los sonidos musicales y en las obras de los artesanos. Los restos corporales del individuo, en cambio, subsisten
d largo tiempo, hasta que son incinerados o se pudren. Mira entonces qué hemos de responder a tal argumento, o sea a alguien que sostuviera que el alma, por ser la combinación de los [elementos contrarios que hay] en el cuerpo, ha de perecer en primer término al producirse lo que se denomina muerte.

b) *La objeción de Cebes*

Fedón: —Sócrates lo miró en la forma penetrante que acostumbraba, y sonriendo dijo:

"Simmias ha hablado correctamente. Si alguno de ustedes puede responder a su dificultad mejor que yo, que lo haga; pues no parece torpe en el manejo del argumento. Pero creo que, antes de darle
e respuesta, debemos escuchar a Cebes exponer, a su vez, su objeción a nuestro argumento, a fin de que tengamos tiempo para reflexionar lo que hemos de decir. Después de que hayamos escuchado [a los dos], estaremos acordes con ellos, si juzgamos que afinan; en caso contrario, abogaremos por nuestro argumento. Vamos, pues, Cebes, di qué es lo que te inquieta."

"Bien, hablaré", replicó Cebes. "A mí me parece que el argumento se sigue prestando a la misma objeción que señalamos antes:
87a que nuestra alma existía antes de ingresar en esta figura [humana], no me retracto en lo que dije de que había sido demostrado, con mucha elegancia y —si no es pedante decirlo— en forma suficiente; pero en cuanto a que, una vez muertos nosotros, subsiste en algún lado, eso ya no me parece [demostrado en forma suficiente]. Por cierto que no convengo con la objeción de Simmias, en el sentido de que el alma no sea más fuerte y más duradera que el cuerpo, pues me parece muy superior en todos esos aspectos. ¿Por qué dudas, entonces?, podría decir el argumento.[139] «Puesto que ves que, al morir el hombre, lo

[139] La personificación es un recurso literario frecuente en Platón, como señala Burnet, quien remite al *Sofista*, 238b, para otra personificación platónica de un argumento. Por nuestra cuenta añadiremos que tal recurso literario es la expresión artística del modo platónico de concebir las cosas como verdaderos sujetos, "personalizadas". Realmente fenomenólogo, Platón ve a las cosas-en-sí mismas con tanta fuerza, que puede imaginarlas sin dificultad hablando (véase en el *Critón* la "prosopepya" de las leyes). Pero además, en el presente caso, la personificación del "argumento" es de suma importancia para la historia de la filosofía posterior, y, por de pronto, para Aristóteles. En efecto, H. F. Cherniss hace notar acertadamente que, tras una etapa juvenil de imitación de los diálogos platónicos, Aristóteles ha compuesto tratados que contienen a menudo "discusiones aporéticas", cada una de las cuales "es una especie de diálogo en el cual los interlocutores son sustituidos por las exposiciones de opiniones anteriores que son contrapuestas entre sí. Cada opinión es mencionada de modo tal que contribuye a la conclusión de la discusión, que es la propia doctrina de Aristóteles" ("The History of Ideas and Ancient Greek Philosophy", en *Estudios de historia de la filosofía en homenaje al profesor Rodolfo Mondolfo*, Tucumán, 1957, p. 109). Ciertamente, aquí no se trata de una opinión anterior, sino de una réplica posible, pero en todo caso hace avanzar en el *carácter de la argumentación filosófica.*

más débil subsiste, ¿no te parece forzoso que lo más duradero sea b
preservado durante ese tiempo?» Examina ahora si tiene algún sentido lo que digo frente a eso. También yo, como Simmias, necesito de una imagen. Me parece, en efecto, que lo que se ha dicho es como si, a propósito de la muerte de un anciano tejedor, alguien hablara este lenguaje: que el hombre no ha desaparecido, sino que está sano y salvo en algún lado. Y como prueba daría la de que la ropa que usaba, y que él mismo había tejido, sigue intacta y no
desaparece. Y si alguien dudara, le preguntaría cuál es más dura- c
dero, si el género humano o la ropa que usa y lleva puesta. Como la respuesta sería la de que mucho más duradero es el género humano, se creería haber demostrado que puesto que lo menos duradero no desaparece, con mucho mayor motivo el hombre deberá estar sano y salvo. Pero yo no creo que sea así, Simmias. Examina tú también lo que digo. Cualquiera, en efecto, puede darse cuenta de que lo que he argumentado es tonto; pues el tejedor en cuestión, que ha usado y tejido muchos vestidos, desaparece por cierto después que la mayoría
de ellos, pero antes del último de ellos, me parece; y no por eso el d
hombre es inferior o más débil que el vestido. Y la misma imagen admite la relación entre alma y cuerpo; con respecto a ellos alguien podría decir, a mi juicio, las mismas cosas, guardando las proporciones: que el alma es más duradera, y el cuerpo más débil y menos duradero. Podría afirmar que cada alma usa muchos cuerpos.[140], especialmente cuando vive muchos años (pues si el cuerpo fluye des-
apareciendo, mientras el hombre sigue viviendo, el alma renueva su e
vestuario sin cesar); que, a pesar de eso, necesariamente cuando el alma muera tendrá su último vestido, y desaparecerá antes que este último vestido. Pero una vez desaparecida el alma, bien pronto el cuerpo revelaría la naturaleza de su debilidad, y rápidamente se corrompería y desaparecería. De este modo, este argumento no sirve
para darnos confianza y hacernos creer que, cuando muramos, nues- 88a
tra alma subsistirá en algún lado. Supongamos incluso que alguien hiciera una mayor concesión a quien usara tu argumento [141], y le

[140] Como se ve por lo que sigue, se refiere a una renovación constante del cuerpo durante una vida. Seducido por el verbo *réo* (fluir), Burnet ve influencias de una doctrina heracliteana del flujo. Pero nosotros ahora sabemos que el famoso *pánta reî* no pertenece a Heráclito, sino a lo sumo a Cratilo (ver, p. e., G. S. Kirk, *Heraclitus. The cosmic fragments*, Cambridge, 1954). Podría ser más heracliteana, en todo caso, la idea de un alma subyacente tras el fluir del cuerpo, aunque esto no es, desde luego, lo que quiere decir Burnet; pero el dualismo cuerpo-alma es ajeno a Heráclito. Más bien pienso, con Hackforth, que "Cebes —es decir, Platón— está ofreciendo algo original", y no exponiendo alguna teoría en boga, ya que sería demasiada coincidencia que se acomodara tanto a los argumentos expuestos antes por Sócrates. Y en el *Banquete* 207d-e leemos: "se habla de que cada uno de los individuos vivos vive y es el mismo; así, por ejemplo, se dice que se es el mismo desde niño hasta la vejez; pero en realidad, aunque se dice «el mismo», jamás contiene en sí lo mismo, sino que en parte se renueva sin cesar y en parte perece, ya sea en cuanto a sus pelos, a su carne, huesos, sangre, y en general todo el cuerpo".

[141] Todo este pasaje 88a-b presenta dificultades de lectura. Los manuscritos dicen: "Si alguien hiciera a quien habla una concesión mayor que la que tú haces". Siguiendo a Burnet, tanto Bluck y Hackforth como Robin consideran que el "tú"

concediera que nuestras almas no sólo existían durante el tiempo anterior al nacimiento, sino que nada impide que las almas de algunos subsistan tras la muerte y continúen existiendo, y nazcan muchas veces y mueran otras tantas (en efecto, el alma es por naturaleza fuerte; de modo tal que puede durar muchos nacimientos). Podría conceder tales cosas, pero aún seguiría sin estar de acuerdo en que el alma no se deteriora con tantos nacimientos y termina por desapa-
b recer en alguna de las muertes. Pero tal muerte y tal destrucción del cuerpo que produzca al alma la destrucción, nadie puede decir que la conozca, ya que es imposible para cualquiera de nosotros el percibirla sensiblemente.[142] Y si esto es así, no es natural que alguien

---

no está referido a Sócrates (dado que, como señala Bluck, no es Sócrates quien ha hecho concesiones, sino Cebes a Sócrates), sino al mismo Cebes, dirigido por un crítico imaginado antes por Cebes. Bluck traduce entonces: "Porque incluso si alguien hiciera *al autor del argumento* una concesión mayor que la que tú dices" (y Hackforth análogamente; Robin: "alguien podría decir: «concedo *al razonamiento* más de lo que tú haces»") y piensa que todo el pasaje puede ser tomado como una continuación de la argumentación imaginada en 87d ("con respecto a la relación entre alma y cuerpo alguien podría decir, a mi juicio, las mismas cosas"). *En todos los casos, pues, se trata —directa o indirectamente— en última instancia de hacer una nueva concesión al argumento de Sócrates.* ¿Y cuál es la concesión anterior? Burnet y Hackforth se remiten a $87a_{1-4}$. Comprendo que el pasaje es filológicamente muy complicado, pero me parece excesivo que, para solucionar un problema tan secundario como es el del eventual interlocutor de Cebes en esta frase, se oscurezca el desarrollo de la inteligente objeción que aquí se formula. Todo lo que sea una concesión más o menos gratuita —de Cebes, de Sócrates o de quien fuera— exige ser sometido a un nuevo análisis y demostración. Repasamos el texto de $87a_{1-4}$: "que nuestra alma existía antes de ingresar en esta figura [humana], *no me retracto* de lo que dije [en 77c], de que *había sido demostrado* con mucha elegancia y —si no es pedante decirlo— en forma suficiente". ¿Es ésta una concesión de Cebes a Sócrates? De ningún modo podemos tomar como concesión lo que se considera como *ya demostrado*, de modo tal que no será objeto de nuevos análisis y demostraciones. La concesión es clara, en cambio, en 87d-e: que el alma sea más duradera que el cuerpo y use en vida muchos cuerpos (*"a pesar de eso"* prosigue el texto; o sea a pesar de tal concesión, la objeción subsiste). Como señalamos en la nota 140, se trata del curso de *una sola vida*; ahora la nueva concesión va más allá. Se supone que el alma usa muchos cuerpos en *muchas vidas*. El fondo de ambas concesiones será reexaminado en la parte central del diálogo. Bluck, como vimos, considera que el presente pasaje continúa a aquél, y en eso estoy de acuerdo, aunque por motivos distintos: no se entiende, en efecto, según tal conexión, la traducción de Bluck, "incluso si alguien hiciera al autor del argumento una concesión mayor que la que *tú* (o sea Cebes) dices". Porque si se conecta el "alguien" de $87d_4$ con el de 88a, *también en* $87d_4$ *es el supuesto "alguien" quien hace la primera concesión y no Cebes*, por lo que ahora no tendría razón este "alguien" para proponer una mayor concesión que la efectuada por Cebes. Por consiguiente, si Platón fue coherente y tuvo buena memoria al escribir este par de páginas, el "tú" no puede dirigirse a Cebes (quien en forma directa no ha hecho concesiones, sino adjudicándolas a "alguien"), sino al interlocutor real de Cebes, Sócrates. Por eso acepto la enmienda de Archer-Hind y Wohlrab (seguida luego por Apelt y Verdenius) por la que se suprime la conjunción "que", aparentemente coordinada con el comparativo "mayor". De ese modo, el texto se lee en la forma que lo hemos traducido.

142 *Aisthésthai.* Obsérvese cómo Platón, con todo su racionalismo y apriorismo, no admite como conocimiento en esta vida aquello de lo cual no hallemos indicio alguno en la experiencia sensible (algo del orden del escolástico "nada hay en el intelecto que no haya estado antes en los sentidos", aunque, naturalmente, con mayor dosis de apriorismo).

—que no deposite insensatamente su confianza— tenga confianza ante la muerte, a menos que pueda demostrar que el alma es absolutamente inmortal e indestructible. En caso contrario, [ha de admitir] que el que está a punto de morir debe temer forzosamente que su alma desaparezca por completo al desunirse esta vez del cuerpo.[143]"

c) *El escepticismo originado en la confianza ingenua*

Fedón: —Después de que oímos hablar a Simmias y a Cebes, c
todos nos sentimos molestos, según nos confesamos recíprocamente
más tarde; porque, tras haber quedado completamente convencidos
por la argumentación anterior, parece que aquéllos nos confundían
nuevamente y nos sumergían en el escepticismo; no sólo con respecto
a los argumentos precedentes, sino también con respecto a los que
pudieran decirse después, ya fuera que nosotros no éramos jueces competentes,
o bien que el tema mismo no ofrecía asidero alguno a
la fe.[144]"

Equécrates: —¡Por los dioses, Fedón, que lo comprendo muy
bien! Pues a mí mismo, mientras te escuchaba, se me ocurrió hacerme
esta pregunta: ¿en qué argumento[145] podemos seguir confiando, d
si con lo convincente que era el argumento que expuso Sócrates, ahora
viene a perder todo asidero para la fe? Ahora y siempre me ha
cautivado extraordinariamente ese argumento de que nuestra alma

143 El nudo de la objeción de Cebes está situado, pues, en la posibilidad de aniquilación definitiva del alma, a despecho de las sucesivas reencarnaciones. Con ello se aclaran los dos significados que en el *Fedón* se dan —en forma sucesiva— a la muerte, a saber, de "separación del alma y del cuerpo" (tal como se la ha definido en 64a-c) y "destrucción"; este último, como hemos hecho notar en oportunidad de la primera definición (nota 40), es el que desempeña el papel básico y decisivo en el *Fedón*, ya que es el que está en juego cuando se habla de "inmortalidad del alma". El lector observará que, desde 88b, a "inmortal" se suele añadir "indestructible", que en realidad *significa lo mismo, pero en la segunda acepción de "muerte"*. La mitología de la palingenesia, analizada a la luz del dualismo filosófico cuerpo-alma, nos presenta una serie cíclica de sucesivas separaciones entre cuerpo y alma. A cada una de ellas el hombre llama, en el lenguaje cotidiano, "muerte". Pero a la vez, junto o al margen de la creencia en la palingenesia o en algún tipo de inmortalidad, la muerte aparece como *destrucción*, y por eso es tan temida por el hombre común. (Aquí Cebes presenta ese temor de una manera bastante sutil, como el de un "desgaste" del alma a través de tanta reencarnación, que la llevará finalmente a *morir* ella.) Pero el filósofo teme más al *olvido* que a la muerte (no me refiero, por supuesto, a ser olvidado el filósofo especialmente, sino a que todo se esfume de la memoria); el mito de la *anámnesis* es una proyección de ese temor, o mejor dicho, de la disipación de ese temor, en el plano histórico cósmico: todo queda grabado en la memoria universal. Así, me parece, debe interpretarse —al menos, en buena parte— el fondo de los argumentos contra la posibilidad de la destrucción del alma.

144 Me veo obligado a verter con la perífrasis "no ofrecía asidero a la fe" la expresión *ápista ê*, cuya traducción literal sería "era increíble".

145 Advierto al lector que la palabra griega que traduzco por "argumento" es *lógos*, que significa, como hemos visto, entre otras cosas "lenguaje", "sentido" o "razón". Por consiguiente, este escepticismo frente a los argumentos (que Sócrates llamará "misología") es también falta de fe en las palabras.

es una armonía, y al mencionarlo me hiciste acordar que yo mismo había opinado antes así. Y ahora se me ha hecho necesario nuevamente, como al comienzo, de algún otro argumento que me persuada de que, al morirse alguien, el alma no muere con él. Dime entonces, por Zeus, de qué modo Sócrates siguió adelante con la discusión, y
e si se mostró deprimido —como dices que estaban ustedes— o si, por el contrario, emprendió la defensa de su argumento, y si lo hizo en forma suficiente o deficiente. Cuéntanos todo eso lo más exactamente que puedas.

Fedón: —Ciertamente, Equécrates, muchas veces Sócrates me ha admirado, pero nunca más que lo que me maravilló aquel momento
89a que pasé a su lado. No era tal vez insólito, es verdad, que él pudiese replicar algo. Pero lo que más me asombró fue, ante todo, la complacencia, buena voluntad y admiración con que recibió los argumentos de aquellos jóvenes; después, con qué agudeza percibió lo que habíamos sufrido por causa de las argumentaciones, y finalmente, qué bien nos reconfortó. Nosotros nos hallábamos como soldados vencidos y en fuga, y él nos levantó y nos impulsó a seguirlo acompañando en el examen conjunto de la argumentación.

Equécrates: —¿De qué modo?

Fedón: —Te contaré. Sucedió que yo me hallaba a su derecha,
b sentado junto a la cama sobre un banquito, y él estaba a bastante más altura que yo. En esa situación, me acarició la cabeza y, apretando los cabellos que colgaban sobre mi cuello (pues solía jugar con mi cabello), dijo: "¿Acaso mañana, Fedón, has de cortarte esta hermosa cabellera?[146]"

"Así parece, Sócrates", contesté.

"No, al menos si me haces caso."

"¿Por qué?", pregunté.

"Hoy mismo yo me cortaré la mía y tú la tuya, si nuestro argu-
c mento se nos muere y no podemos revivirlo. Y además, si yo estuviera en tu lugar y se me escapara el argumento, haría un juramento, como los argivos[147], de no usar la cabellera larga, antes de haber vencido en el combate a la argumentación de Simmias y Cebes."

"Pero, según se dice", repliqué, "ni el mismo Hércules es capaz de hacer frente a dos."

"Llámame, en ese caso, que yo voy a hacer de Iolao[148]; al menos

[146] En señal de duelo por la muerte de Sócrates.

[147] Burnet remite a Heródoto (I, 82), quien cuenta que los argivos, tras una derrota frente a los espartanos, se cortaron las cabelleras —que usaban largas— y resolvieron por ley mantenerlas cortas hasta recobrar la ciudad que habían perdido (Tireo).

[148] Al parecer, se trata de un proverbio basado en un mito acerca del legendario Hércules, que más tarde nos narra Apolodoro (II, 5). El mismo se halla resumido en otro diálogo de Platón, *Eutidemo* (297b-d), donde Sócrates se las ve con dos sofistas, Eutidemo y Dionisodoro: "Soy menos que cada uno de ustedes separados, de modo que con mucho es forzoso que huya ante los dos, ya que soy, sin duda, inferior a Hércules; y éste, sin embargo, no fue capaz de combatir a la vez con la hidra... y con un cangrejo..., por lo que debió apelar al auxilio de Iolao, su sobrino, quien le socorrió con eficacia".

mientras haya luz.[149]"

"Te llamaré, pues; mas no como si yo fuera Hércules, sino como si fuera Iolao llamando a Hércules."

"No hará ninguna diferencia. Pero en primer lugar, tengamos la precaución de que no nos ocurra un accidente."

"¿Cuál?", pregunté.

"No nos vayamos a convertir en misólogos [150], tal como algunos d
se convierten en misántropos. Porque no hay mayor desgracia que a uno le puede pasar que ésta de odiar los discursos. Con la misología sucede del mismo modo que con la misantropía. La misantropía, en efecto, proviene del haber confiado en alguien excesivamente y sin dominar el arte [de las cosas humanas] [151]; proviene de haber supuesto que se trataba de un hombre absolutamente veraz, sano y digno de confianza, y encontrarse poco después con que era malo e indigno de confianza, y lo mismo con otro hombre. Cuando a uno le sucede esto muchas veces, y sobre todo con aquellos que uno consideraba como más amigos y más íntimos, con frecuencia se termina e
—después de tantos golpes— por odiar a todos y por creer que absolutamente en ningún hombre hay algo sano. ¿No has visto suceder esto alguna vez?"

"Ciertamente", repliqué.

"Pero ¿no es eso algo reprochable? ¿No es claro que el que así procede intenta tratar con los hombres sin dominar el arte de las cosas humanas? En efecto, si los hubiera tratado con dominio de tal arte, sin duda lo habría hecho como debe ser, o sea considerando que tanto los muy buenos como los muy malos son pocos, y que la ma- 90a
yoría está entre unos y otros.[152]"

149 Véase nota 24 al pasaje 61e.

150 De *misein* ("odiar") y *lógos* ("lenguaje", "discurso", "razones", "argumento"; según el caso, nos vemos obligados a traducir distintamente). Neologismos aquí creado por Platón (ya en el *Laques*, 188, había sido usado por él, pero como una de esas tantas combinaciones de palabras que —en griego como en alemán— se suelen crear circunstancialmente en la conversación; y con otro sentido).

151 He preferido traducir literalmente *tékhne*, que es "técnica" o "arte", añadiendo entre corchetes la especificación que se hace en 89e ("de las cosas humanas"), en lugar de recurrir a perífrasis o interpretaciones (como las de Robin y Bluck, "conocimiento", o la de Hackforth, que sustituye el "sin arte", por un libre "ingenuamente"). En efecto, en esos casos el lector no advierte el contraste con la técnica o arte de los *lógoi* que luego se mencionará. Más que el significado común de una habilidad o manejo metodico en el terreno práctico —especialmente en el artesanal—, en Platón *tékhne* alude a un conocimiento especializado que exige un laborioso aprendizaje, en oposición al enciclopedismo de los sofistas o a la improvisación y charlatanería propia de las asambleas y reuniones en el ágora, donde todo el mundo habla de cualquier cosa sin conocimiento (cf. *Protágoras*, 319d). ¿Cuál es esta "técnica de las cosas humanas"? ¿La Antropología, la Ética, la Psicología, la Pedagogía? ¿Podría coincidir con lo que en la *Apología de Sócrates*, 20d, se llama "sabiduría humana", que es un conocimiento de las propias limitaciones? Acaso algo que reúne todos esos campos; pues Platón no lo ha definido con precisión, ya que sus preocupaciones epistemológicas han sido menores que las de Aristoteles.

152 Cf. *Critón*, 44c: "sería ventajoso, Critón, que la mayoría fuera capaz de realizar los mayores males, porque en ese caso también sería capaz de hacer los

"¿Cómo dices?", pregunté.

"Lo mismo que con respecto a las cosas muy chicas o muy grandes. ¿Crees que hay algo más raro que hallar cosas muy grandes o muy pequeñas, trátese de hombres, perros o de lo que sea? ¿Y no pasa lo mismo con lo rápido y lo lento, lo feo y lo bello o lo blanco y lo negro? ¿No te has dado cuenta de que en todos esos casos los términos extremos son raros y escasos, y que en el medio está la abundante mayoría?"

"Así es", contesté.

b "¿Y no te parece que, si se instituyera un concurso de maldad, los ganadores serían muy pocos?"

"Es probable."

"En efecto, es probable. Sin embargo, no es en este sentido que los discursos son semejantes a los hombres; lo que pasa es que tú me llevaste por ahí y yo te seguí.[153] Más bien es en aquel otro sentido: en que se ha confiado —sin dominar el arte de los discursos [154] —en que un discurso era verdadero, y poco después se lo ha

---

mayores bienes, lo cual sería hermoso. Pero no es capaz de una cosa ni de la otra". Obsérvese cómo, en el presente pasaje, a pesar del hálito aristocrático que lo recorre (como todo el diálogo, en que las posibilidades de salvación —al revés que en la *República*— son limitadas a la *élite* selecta de los filósofos), presenta un realismo que advierte sobre el riesgo de incurrir en el paralogismo de falsa oposición al llevar el principio de los contrarios al terreno de la moral o de la psicología. A la vez, desde luego, se quiere aludir a la imperfección y relatividad con que las cosas concretas participan de las Ideas, perfectas y absolutas.

153 Manera irónica de justificar la digresión. En la dialéctica socrática —tal como la imita Platón— es frecuente hallar atribuciones por parte de Sócrates a su interlocutor que derivan sólo del tácito o explícito asentimiento acordado por éste a las palabras de aquél. Esto ayuda al interlocutor a apasionarse por el asunto, al sentir que coparticipa activamente en la búsqueda.

154 ¿Cuál es esta "arte de los *lógoi*" (lenguaje, discursos, argumentos, razones)? Burnet explica: "el arte de tratar con los argumentos", y sugiere que corresponde a lo que más tarde (acaso desde Cicerón) se llamó "Lógica" y que reconoce su primera obra sistemática en los escritos aristotélicos que sus dicípulos reunieron con el nombre de "Organon". Sin embargo, ya hemos señalado que "argumento" no es la única acepción de *lógos* ni la más adecuada; y Platón usa el término en forma tal que abarca prácticamente toda la extensión de sus significaciones. Además, en el resto de esta exposición de Sócrates sobre la "misología" se pone de manifiesto que está en juego algo que va mucho más allá de lo que llamamos Lógica, incluso como la hallamos en Aristóteles. En éste, en efecto, la Lógica es un análisis del lenguaje donde se da por supuesta su conexión con la realidad (precisamente porque atrás están las enseñanzas platónicas), y se lo examina objetiva y fríamente, clasificándolo, tratando de descubrir su mecanismo normal y el de las incorrecciones, etc. *La preocupación de Platón es otra: es saber "de qué modo son las cosas de las cuales se habla"* (91a). Por lo menos desde el *Cratilo*, Platón ya había manifestado su interés por indagar la correspondencia entre el lenguaje y la realidad a que alude. Los juegos de palabras de los sofistas, así como su erística confusionista, lo habían llevado a investigar el problema del lenguaje, para poder asegurarse en el terreno científico una cierta solidez y seguridad, incluso en el terreno moral en que Sócrates había permanecido. Al efectuar este análisis, no sólo llegó a resultados positivos en cuanto a la estabilidad del lenguaje y de las cosas a que se refiere (resultados expuestos en el *Cratilo*), sino que halló en el lenguaje mismo una veta preciosa para explorar otros terrenos, como el cosmológico y el metafísico en general. Esta experiencia la narra en forma disfrazada más adelante en el *Fedón*, donde llega a confesarnos que se refugió en los *lógoi* (véase nota 204).

considerado falso (cosa que a veces es así, a veces no)[155]; y lo mismo ha sucedido con otros discursos. Especialmente los que pasan el tiempo argumentando en pro y en contra[156] concluyen por creerse c
los más sabios y los únicos que se han dado cuenta de que no hay nada sano ni firme, ni en las cosas ni en los discursos[157], y que todas las cosas se revuelven de un lado para el otro, exactamente como el río Euripo[158], y no permanecen un solo instante.[159]"

"Dices una gran verdad", señalé.

"Pues bien, Fedón, mira si no sería éste un suceso lamentable: que existiera algún discurso firme y comprensible, pero que alguien se hubiera topado con ese tipo de discursos que a veces parecen verda- d
deros y a veces no; y que, en lugar de culparse a sí mismo por su incompetencia, concluyera, en su amargura, por alegrarse de poder sacarse la culpa de encima y echársela a los discursos; y consiguientemente se pasara el resto de su vida odiando y rechazando los discursos, privándose, por ende, de la verdad y conocimiento de la realidad."

"¡Por Zeus que sería lamentable!"

De ahí que la ciencia *(epistéme)* o arte *(tékhne)* principal haya sido para Platón lo que en la *República* llama "dialéctica" (o sea el arte de manejarse a través de los *lógoi*, o, como lo define él mismo en *Rep.*, VII, 532a, el "arrojarse, a través del *lógos*, sobre lo que es en sí misma cada cosa"). Vale decir, que lo que en el presente pasaje Platón llama "arte de los discursos" es lo mismo para lo cual en la *República* acuña el término más técnico de "dialéctica". Esto se corrobora porque en dicha obra, luego de describir concisamente lo que es la dialéctica, hallamos un pasaje (538c - 539a) que puede ser considerado como paralelo del que ahora comentamos. En dicho pasaje se concluye que, para evitar los peligros del mal uso de la dialéctica (refutaciones erísticas y demás procedimientos confusionistas de los sofistas), conviene que no se la practique antes de la madurez. (Véase también las notas 104 y 212.)

155 Entiendo que Platón ha de referirse a ese tipo de discursos o argumentaciones de los sofistas que eran calificados de "dobles" (de doble sentido) o "ambiguos" *(dissoi lógoi:* tal el título de una obra anónima de un sofista influido por Protágoras, y escrito tal vez alrededor del año 400).

156 *Antilogikoì lógoi* son, en sentido estricto, "discursos contradictorios". Burnet menciona, como el creador de los mismos, a Zenón de Elea, lo cual podría sugerir al lector desprevenido que se trata de paradojas, o sea de discursos que en su propia formulación contienen una contradicción (real o aparente). Sin embargo, por el contexto del pasaje del *Fedón,* creo que se refiere a una contradicción no ínsita en el seno de un solo discurso, sino entre dos discursos opuestos. Y el mismo Burnet, en la nota mencionada, cita unas palabras de Diógenes Laercio (IX, 51) referidas a Protágoras: "fue el primero que dijo que, con respecto a cualquier cosa, hay dos discursos opuestos entre sí".

157 El parentesco —al que ya hemos aludido en la nota 154— de todo este pasaje con el diálogo *Cratilo* está sintetizado en la presente fórmula: el cerciorarse de que tanto las cosas como el lenguaje tienen una cierta firmeza y estabilidad, es el punto de partida del *Cratilo* (cf. 385e - 386e) y a la vez su conclusión (439c - 440e).

158 Estrabón, geógrafo griego situado en el cambio de era, nos refiere (IX, 403) que el río Euripo cambiaba la dirección de su corriente hasta siete veces en un mismo día.

159 Burnet y otros han destacado la gran semejanza de este pasaje con el del *Cratilo,* 440c, donde se menciona a Heráclito; pero a quien se ataca allí realmente es a su discípulo, el sofista Cratilo.

e "Tomemos entonces, en primer lugar, la precaución de no admitir en nuestra alma [el pensamiento] de que es probable que en los discursos no haya nada sano; antes bien, [pensemos] que somos nosotros quienes aún no estamos sanos, y que debemos obrar con virilidad y dirigir nuestros esfuerzos a estar sanos: tú y los demás,
91a en vista al resto de la vida; yo mismo, en vista a la muerte. Porque, respecto de ésta y en lo que a mí toca, en la presente circunstancia corro el riesgo de no comportarme filosóficamente, sino a la manera de los que carecen absolutamente de cultura y discuten por discutir. A éstos, en efecto, cuando disputan acerca de cualquier cosa, no les preocupa de qué modo son las cosas de las cuales hablan [160], sino la manera de hacer adoptar a los presentes la opinión que ellos han enunciado, y a eso dirigen sus esfuerzos. En la presente circunstancia, yo me diferenciaré de ellos sólo en lo siguiente: en que no me esforzaré —salvo incidentalmente [161]— por que los presentes crean que lo que digo es verdad, sino por que principalmente yo crea que es así.
b Reflexionemos, pues, mi querido amigo —mira cuán provechoso [es para mí]—: si se da el caso de que lo que digo es verdad, tanto mejor para mis convicciones. Si, en cambio, nada hay después de la muerte, al menos en el tiempo que resta hasta mi muerte no he de molestar a los presentes con mis lamentos; y, por otra parte, esta tontería mía [de creer que hay algo tras la muerte] no sobrevivirá, lo cual sería perjudicial, sino que más tarde desaparecerá. Preparado de este modo, Simmias y Cebes, emprendo la marcha sobre la argu-
c mentación. Si ustedes me hacen caso, se han de preocupar poco por Sócrates y mucho más por la verdad; y si les parece que digo la verdad pónganse de acuerdo conmigo [162]; pero si no, opónganse con

160 Ésta es la preocupación central del arte de los discursos o dialéctica, según hemos señalado (nota 154). La traducción literal de la frase sería: "de qué modo son las cosas acerca de las cuales era [o sea versaba] el discurso". En *Rep.*, VI, 510d, Platón hace una interesante diferencia: hacer *lógoi perí* (acerca de) y hacer *lógoi héneka* (por causa de, o en vista a). La primera indica la referencia intencional del pensamiento (a veces equivocada, porque uno cree hablar de una cosa sensible cuando en realidad lo hace acerca de su realidad esencial, dice Platón). La segunda denota la verdadera referencia ("causal-teleológica"; véase en nuestra Introducción el apartado "Los dos tipos de lenguaje y la explicación filosófica") implicada en el lenguaje.

161 Lo de "incidentalmente" es, desde luego, una expresión literaria de la ironía socrática, y por tanto no debe ser tomado al pie de la letra, ya que en ese caso toda la conversación carecería de sentido, y hubiera bastado con un monólogo de Sócrates reflexionando sobre el tema. Pero su profunda significación es la de que toda discusión pierde su sentido si quienes argumentan no están interiormente convencidos de la bondad de sus argumentos. Esto siempre en oposición a los sofistas que practicaban la erística o arte de disputar en favor o en contra de cualquier discurso, independientemente de que se lo juzgara verdadero o falso (técnica precursora de la abogacía moderna).

162 El verbo griego es *syn - omo - logeîn*, o sea, literalmente, algo así como "hacer con [otros] *lógoi* semejantes"; o, si se quiere, "hablar un mismo lenguaje". Pero al traducirlo he preferido no apartarme mucho de la traducción común "concordar", "dar su asentimiento".

todos los argumentos.[163] La cuestión está en cuidar que yo, en mi afán, no los vaya a engañar a ustedes y a mí mismo, y me marche dejándoles el aguijón, como una abeja."

[163] El dativo *pantì lógoi* se presta aquí a una doble interpretación: "oponerse a todo argumento" (Bluck, diccionario Liddell - Scott, art. *antiteíno,* II), o también "oponerse con todo argumento" (Robin, Hackforth). La primera posibilidad sugiere una oposición sistemática, y, además, más de un *lógos* por parte de Sócrates; por eso me he inclinado por la segunda posibilidad.

VI

LA TRASCENDENCIA DEL ALMA RESPECTO DEL CUERPO

(91c - 95a)

Acto seguido, Sócrates contesta a la objeción de Simmias. Ante todo, Sócrates hace notar a Simmias que no es consistente aceptar, por un lado, que el aprender sea reminiscencia, y por otro, que el alma sea como la armonía de una lira; ya que la primera tesis implica la inmortalidad del alma, y la segunda la niega. Aunque, en vista de eso, Simmias se retracta de su aceptación de la segunda de dichas tesis, Sócrates la ataca mediante este contraargumento: 1º una cosa compuesta no puede comportarse de modo contrario o siquiera distinto a como lo hacen sus componentes; 2º) el alma del hombre gobierna a su cuerpo, pero para eso debe contrariar a éste, por lo que el alma no puede ser un compuesto de elementos corpóreos. Por otra parte, un alma no es más alma o menos alma que otra, mientras que una armonía puede estar mejor o peor armonizada que otra. Pero aunque retorciéramos las cosas y supusiéramos que tampoco la armonía es más o menos armonía que otra, tendríamos que, dado que la virtud es armonía y el vicio falta de armonía, un alma no podría ser más o menos virtuosa que otras; incluso llegaríamos al absurdo de que ningún alma podría dejar de ser virtuosa, ya que una armonía no podría carecer de armonía. La refutación del argumento de Simmias está enderezada a demostrar que, mientras la armonía es inmanente a la lira que la toca, el alma es trascendente al cuerpo.

Fedón: —"Pero hay que seguir adelante", dijo Sócrates. "Ante todo, háganme acordar de lo que dijimos, si es que se pone de manifiesto que no me acuerdo. En efecto, si no me equivoco, Simmias duda y teme de que el alma, aun siendo más divina y más bella que d el cuerpo, desaparezca antes que éste, por ser una especie de armonía. Cebes, en cambio, convenía conmigo en que el alma es más duradera que el cuerpo; pero señalaba que no está claro para todos si el alma, tras de usar muchos cuerpos en muchas ocasiones, no desaparecería

ella misma ahora[164], al abandonar el último cuerpo; y si la muerte no es precisamente esto, la destrucción del alma[165], y que el cuerpo no cesa de desaparecer continuamente. ¿No es eso, Simmias y Cebes, lo que debemos examinar?"

e Ambos convinieron que sí. Entonces Sócrates prosiguió:

"¿Y son todos los argumentos anteriores los que ustedes no aceptan, o unos sí y otros no?"

"Unos sí y otros no", contestaron.

"Vamos a ver: ¿qué dicen acerca de aquel argumento en el cual afirmamos que el aprendizaje es reminiscencia y que, en ese caso,
92a era forzoso que nuestras almas existieran en alguna parte antes de ser encadenadas al cuerpo?"

"Yo quedé entonces absolutamente convencido por él", dijo Cebes, "y ahora lo sigo sosteniendo más que cualquier otro argumento."

"También a mí me parece lo mismo", dijo Simmias, "y mucho me asombraría de que alguna vez cambiara de pensar acerca de esa cuestión."

"Sin embargo", replicó Sócrates, "extranjero tebano, es forzoso que cambies de opinión, si continúas en la creencia de que, por un lado, la armonía es algo compuesto, y, por otra parte, de que el alma es una armonía compuesta de los elementos puestos en tensión en el cuerpo. En efecto, sin duda que no has de admitir —ni aunque tú
b mismo lo hubieras dicho— que una armonía, siendo compuesta, existiera antes que aquellas cosas de las cuales era necesario que estuviese compuesta. ¿O acaso lo admitirías?"

"De ningún modo, Sócrates."

"Pues date cuenta de que eso es lo que estás diciendo, al afirmar que el alma existía antes de llegar a la figura humana y [tener] un cuerpo, pero que estaba compuesta de cosas que aún no existían. Pues una armonía no es algo de la índole que tú te representas, sino
c que la lira, las cuerdas y los sonidos se generan en primer término, carentes aún de armonía, y al final, a partir de todos ellos, se constituye la armonía, que es la primera en desaparecer. ¿Cómo se armoniza entonces este argumento con el otro?"

"De ninguna manera", respondió Simmias.

"Y sin embargo, si algún argumento ha de estar armonizado conviene que sea el que trata de la armonía."

"Así conviene, en efecto."

"Bueno, pero éste no está armonizado. Mira entonces cuál de los dos argumentos eliges: si el que dice que el aprendizaje es reminiscencia, o el que dice que el alma es una armonía."

"Me quedo con el primero, Sócrates; pues el segundo lo adopté
d sin demostración, en base a una cierta probabilidad y conveniencia,

164 Entiendo el "ahora" como referido a la presente circunstancia de la muerte de Sócrates, para hacer gráfica la tesis de Cebes, en el sentido de que por más que se crea en la palingenesia, si se concibe una muerte final y total por deterioro del alma, y se ignora si la muerte que a uno le toca ahora es o no la última, se desvanece la fe en la inmortalidad.

165 Véase notas 40 y 143.

como le sucede a la mayoría de los hombres [que lo han adoptado].[166] Pero estoy consciente de que los argumentos cuya demostración se efectúa por medio de cosas probables son charlatanerías; y de que si uno no se pone en guardia frente a ellos, lo engañarán por completo, tanto en la geometría como en todas las demás [ciencias]. Por el contrario, el argumento referente a la reminiscencia y el aprendizaje, fue enunciado gracias a una tesis[167] digna de ser aceptada.

166 Añado las palabras entre corchetes para hacer entender el pasaje en la forma en que lo interpreto, que es la misma en que lo hacen Burnet y Hackforth. En efecto, no creo que Platón quiera decir que la mayoría de la gente haya adoptado la doctrina del alma-armonía, tal como sostiene J. Tate (*Classical Review*, 53, 1939; citado por Verdenius, quien lo sigue). A lo sumo, podría tomarse como una forma de decir, tal como señala Hackforth, quien se remite a frases de nuestros días como "la mayoría de la gente considera la segunda carta de Platón como espuria". Con la frase "como le sucede a la mayoría de los hombres" quiero decir: "tal como lo han adoptado la mayoría de los hombres (que lo han adoptado)".

167 La palabra griega es *hypóthesis*. R. Robinson (*op. cit.*, p. 139), al comentar el presente pasaje, traduce lisa y llanamente "hipótesis". Burnet dice: "Sócrates supone que el significado de *hypóthesis* es familiar a sus oyentes, dado su uso en geometría, lo cual es ilustrado en un pasaje muy conocido del *Menón* (86 y ss.)". Lloyd, por su parte (artículo citado, *Phronesis*, 1963), quien, como hemos visto (nota 22), quiere encontrar en Filolao el pensador (médico-cosmólogo-matemático) atacado en el tratado *De la medicina antigua*, coincide en que el vocablo, en la acepción de "presupuesto", ha de haberse originado en el campo de la geometría, según se desprende del *Menón*, 86 y ss. Ciertamente, Lloyd aclara: "No contamos con medios fidedignos de determinar cuál matemático —si es que ése es el caso— del siglo V o IV pueda haber sido responsable por la introducción del término en este sentido. Pero hay un elemento de prueba, sin duda bastante poco concluyente, pero que parece aumentar ligeramente la posibilidad de que Filolao estaba entre quienes lo usaron. En el *Fedón*, en la primera ocasión en que la palabra *hypóthesis* es empleada ($92d_6$), el locutor no es Sócrates, sino Simmias. Por supuesto que los lectores de Platón conocían el término desde el *Menón*, donde su significado ha sido explicado e ilustrado bastante extensamente; y como regla general, no deberíamos tratar, ciertamente, de enfatizar la exactitud histórica de los términos que Platón pone en boca de personas diferentes en sus diálogos. Sin embargo, no ha de ser enteramente fortuito el hecho de que Platón presente a Simmias, discípulo de Filolao, como familiarizado con el término *hypóthesis*: además, se lo hace emplear a Simmias en un pasaje ($92c_{11}$ y ss.) en el que traza una distinción entre un argumento basado en una «hypóthesis digna de ser aceptada» y argumentos meramente probables, de los que dice saber que son engañosos, «*tanto en geometría* como en todos los otros campos»" (p. 123). A todo esto objetaremos:

1) El vocablo *hypóthesis* es empleado por Platón bastante antes que en el *Menón*. En el *Eutifrón*, 11c, aparece en plural (M. Croiset, *Platón Oeuvres*, t. I, p. 198, traduce bastante desaprensivamente "les hypothèses"). En la nota a ese pasaje, Burnet (*Euthyphro, Apology & Crito*, p. 51) advierte que el significado allí es el mismo que en la anterior frase de $11b_7$ (donde, según él, *prothómetha* se equivale con *hypothémetha*, en el sentido de *"proponer"*, p. 50), por lo cual entiende que aquí debe traducirse "las definiciones propuestas". Burnet remite también al pasaje $9d_8$, donde hallamos *toûto hypothémenos*, en cuya nota respectiva hace notar que el verbo *hypotíthemai* "en el sentido de proponer hacer o decir algo, es tan viejo como Homero" (p. 46). El vocablo también figura en el *Hippias Mayor*, 302e, aunque la autenticidad de dicho diálogo es controvertido, y en el *Gorgias*, 454c (véase la nota de E. R. Dodds en *Plato's Gorgias*, p. 206, donde le niega "sentido técnico" al empleo del vocablo allí), diálogo cuya cronología respecto de la del *Menón* es objeto de polémicas. Por eso he recurrido al ejemplo del *Eutifrón*, diálogo cuya autenticidad y cuya prioridad respecto del

En efecto, si no me equivoco, ha sido dicho que nuestra alma existía antes de llegar al cuerpo, y que la realidad que lleva la denominación

---

Menón no se discute. Pero entonces allí vemos claro que no es necesario suponer que "los lectores de Platón conocían el término desde el *Menón*". Hay también otros escritos anteriores que usan el vocablo *hypóthesis* sin ninguna connotación matemática ni uso técnico. Aparte del empleo que en los capítulos I y XIII hace del mismo el autor del tratado *De la medicina antigua* (donde se dice "suponer —*hypóthemenoi*— como *hypóthesis* el calor y el frío, lo húmedo y lo seco" o cualquier otra cosa que les plazca, reduciendo el principio causal —*arkhé tês aitías*— de las enfermedades y muerte de los hombres, y suponiendo —*hypothémenoi*— que *ésta* [la causa o principio causal] es en todos los casos uno o dos), lo encontramos en narraciones de Jenofonte (*Citopedia,* 5.5.13: *"la* [*acción*] *propuesta* más justa"; *Memorabilia,* 4.6.13: "volver al [tema] propuesto", etc.). Y personalmente no encuentro nada en el *Menón* que me sugiera que su empleo técnico haya sido muy anterior al momento de redacción del diálogo, ya que Platón se ve obligado a explicarle a su interlocutor qué es lo que los matemáticos de su tiempo entienden cuando hablan de *hypóthesis.*

2) Por la mencionada explicación que da Platón en el *Menón,* puede verse claramente que no tiene nada que ver con los pasajes en que en el *Fedón* se utiliza tal vocablo, y por de pronto en el pasaje que aquí comentamos: cuando a un matemático se pregunta, por ejemplo, acerca de una superficie, si se puede inscribir esta superficie triangular en un círculo dado, responde: "yo no sé si es así, pero puedo poner una *hypóthesis*": si se dan ciertas condiciones (que no describo, dada la complejidad de lectura y de formulación matemática, que no son relevantes en su detalle, por lo cual me acojo a la interpretación de T. L. Heath), sí; si no, no es posible. Este procedimiento consiste, pues, en *delimitar las condiciones que posibilitan la solución de un problema* (T. Heath, *A. History of Greek Mathematics,* I, Oxford, 1921, reimpr. 1965, p. 303), procedimiento que Proclo (comentario a Euclides, ed. Friedlein, p. 66, 20-22) llama *diorismós.* En el pasaje que comentamos aquí, Simmias alude a la doble proposión existencial de 76e (existen nuestras almas antes de nacer y existen las cosas-en-sí), como se ve por el contexto, cuando habla de "una *hypóthesis* digna de ser aceptada. En efecto, si no me equivoco, ha sido dicho que nuestra alma existía antes de llegar al cuerpo" (y parafrasea en seguida la otra proposición, concerniente a las cosas-en-sí) y añade: "estoy persuadido de haberla aceptado con justicia y con motivos suficientes". Por tanto, es un uso completamente distinto al del *Menón.*

3) Naturalmente, no puede aceptarse sin más el empleo del término *hypóthesis* por Filolao —técnicamente o no— por el mero hecho de que la primera vez que se lo utiliza en el *Fedón* sea puesto el vocablo en boca de Simmias, de quien se ha dicho que es su discípulo. Aparte del carácter ficticio del diálogo, no se dice en momento alguno que Filolao haya empleado tal lenguaje. Por otra parte, el contenido de la *hypóthesis* a que alude Simmias ha sido formulado por Sócrates en 76e, y aquí meramente aceptado por Simmias. Las otras cinco veces que reaparece el término, es Sócrates quien lo pronuncia.

4) No estamos aquí frente a problemas matemáticos de ninguna índole ni de ningún método que se tome de las matemáticas (cada vez que Platón emplea un método, lo explicita de antemano; y si procede de otros, lo señala, como en el caso del *Menón*). El hecho de que se contrapongan argumentos basados en la probabilidad y conveniencia (y que pueden resultar engañosos "tanto en la geometría como en los demás [campos]") a un argumento basado en una "*hypóthesis* digna de ser aceptada", no significa de ningún modo que se tenga una temática geométrica a la vista como modelo (de hecho, la geometría es mencionada en el caso que se rechaza); en el primer caso, "tanto en la geometría como en los demás [campos]" podría partirse de una *hypóthesis* indigna de ser aceptada; de hecho, como dirá Sócrates en 94b, la argumentación presente de Simmias ha partido de una *hypóthesis* que no era "digna de ser aceptada" ("el alma es una armonía"),

«lo que es» le pertenece [en tanto objeto de conocimiento].[168] Aquella [hipótesis] estoy persuadido de haberla aceptado con justicia y con motivos suficientes. Por consiguiente, estoy forzado, me parece, a no admitir que ni yo mismo ni ningún otro diga que el alma es armonía." e

"De todos modos veamos, Simmias[169]: ¿te parece que corresponde que una armonía o cualquier otra cosa compuesta se comporte de otra manera que lo que se comportan aquellas cosas de las cuales 93a
está compuesta?"

"De ningún modo."

"Ni tampoco, según me parece, hacer o padecer algo distinto, fuera de[170] lo que hacen o padecen aquellas cosas [de las cuales está compuesta]."

Simmias convino.

"Por consiguiente, no corresponde a la armonía conducir a aquellas cosas de las que está compuesta, sino seguirlas."

También Simmias fue de esta opinión.

"Es completamente necesario, en tal caso, que una armonía no vibre o suene en forma contraria a la de sus partes, y que no se les oponga de modo alguno."

"Completamente."

168 En la interpretación de Burnet —que Bluck sigue en su traducción— no cabrían las palabras que, para la mejor comprensión del texto, añado entre corchetes. Se trataría, de acuerdo con dichos críticos, de que al alma le pertenece la realidad *(ousía)*, la denominación "lo que es". Pero me parece mucho más coherente la tesis de R. Loriaux (*op. cit.*, pp. 28-32; seguida por Verdenius): 1) bien dice Loriaux que no tendría justificación el "se ha dicho", ya que no se ha dicho tal cosa acerca del alma; 2) por el contrario, añado por mi cuenta, se ha dicho que el alma es *afín* a las realidades llamadas "lo que es", lo cual implica que el alma *no es* una de esas realidades y que no le corresponde tal denominación; 3) Loriaux dice acertadamente que lo que ahora se recapitula "se ha dicho" en 76d e; y en esto curiosamente coincide Burnet. Digo curiosamente porque al comentar el pasaje 76e, en que se afirma la existencia de las cosas-en-sí como "siendo nuestras" ("en cuanto objeto de conocimiento", añadimos entre corchetes también entonces) anteriormente a nuestro nacimiento, Burnet interpretaba la frase en cuestión a la luz de 75e, donde explícitamente se hablaba de "los conocimientos que anteriormente poseíamos" (de las cosas-en-sí). Por consiguiente, el pasaje 76e mal podía iluminar una afirmación presente como la de que el alma tuviera carácter de realidad en sí; y sí, en cambio, la de que el alma poseía el conocimiento de esa realidad.

169 La refutación de la doctrina del alma-armonía comienza en realidad acá. Las consideraciones precedentes —que seguramente no habrán convencido al lector moderno— tenían por objeto destacar la excesiva facilidad con que Simmias aceptaba argumentos que luego resultaban contradictorios entre sí. En ese sentido, las advertencias metodológicas aquí formuladas pueden valer también para el lector moderno.

170 Si el lector compara el presente pasaje con el 74a, podrá advertir la semejanza del tratamiento estilístico de la relación de lo Igual-en-sí con las "cosas" iguales en aquella ocasión, y de la que debe mediar entre el alma y el cuerpo, de acuerdo con la objeción sugerida en este pasaje: las palabras *ti állo pará taûta* ("algo distinto fuera de aquellas cosas") denotan una cierta trascendencia.

"Ahora bien; una armonía es por naturaleza en cada caso tal como se ha armonizado.[171]"

"No entiendo."

"Si se armoniza mejor y plenamente —en caso de que sea po-
b sible que esto suceda—, la armonía será mayor y más plena, y si se armoniza menos y en forma peor, la armonía será menor e inferior.[172]"

"Claro está."

"¿Pasa esto con el alma? Quiero decir: que un alma sea lo que es —a saber, un alma— mejor y más plenamente (aunque sea un poquito más) que otra alma, [que sea lo que es —a saber, un alma—] menos y en forma peor."

"Ni por asomo."

"Demos un paso más, entonces; ¡por Zeus! Se dice, a veces, que un alma tiene inteligencia y virtud, y que es buena; y otras veces
c se dice que está demente y depravada, y que es mala. ¿Es cierto eso que se dice?"

"Muy cierto."

"Entonces los que sostienen que el alma es armonía, ¿qué dirán que son esas cosas que hay en las almas, la virtud y el vicio? ¿Acaso dirán que [la virtud] es otra clase de armonía y que [el vicio] es una falta de armonía? ¿Dirán que el alma buena ha sido armonizada, y que —siendo ella misma una armonía— contiene en su seno

171 El que sigue es uno de los pasajes más intrincados del diálogo, y sobre todo complica, al parecer innecesariamente, la presente argumentación. La sustancia de ésta es que: I) una cosa compuesta no puede comportarse de modo distinto —y menos aún opuesto— a como lo hacen sus compuestos (92e - 93a); II) en el hombre lo que gobierna es el alma, pero ésta, para gobernar, debe contrariar al cuerpo, por lo cual no puede ser que el alma sea un compuesto de elementos corpóreos (94b - 95a). Pero entre la primera y la segunda parte de este raciocinio se intercala otro argumento, apenas conectado con la primera parte de la argumentación central; por lo cual, en lugar de reforzarla —como parece ser la intención de Platón— la debilita. Este argumento intercalado (93b - 94a) es fundamentalmente una *reductio ad absurdum* que se va complicando en pasos sucesivos: 1º) una armonía es más o menos armonía que otra, según esté más o menos armonizada; un alma, en cambio, no es más o menos alma que otra alma (esto ya de por sí sería suficiente para rechazar la identidad de alma y armonía); 2º) en el alma hay a veces virtud, a veces vicio; la virtud es una armonía, el vicio una falta de armonía; de este modo, si el alma es armonía, a veces tiene en sí otra armonía, y a veces carece de armonía; 3º) dado que un alma no es más o menos alma que otra, si el alma es armonía será una armonía que no sea más o menos armonía que otras (vale decir, quedaría superada la dificultad planteada en el primer paso, con la admisión ahora de que la armonía no es más o menos armonía); pero en tal caso no puede participar más de la virtud —que es armonía— ni más del vicio —que es falta de armonía— que otras almas; 4º) ya en el tercer paso hemos ido a parar al absurdo, pero de todos modos se hace notar ahora que, si el alma es armonía, jamás podría poseer el vicio, que es carencia de armonía, con lo cual tendríamos que todas las almas son virtuosas, cosa que sabemos que no es cierta. Es decir, no sólo por vía lógica se comprueba el absurdo, sino también por la vía empírica.

172 Burnet supone que aquí Platón se refiere a los distintos intervalos en que puede afinarse la lira. Sin embargo, creo, con Tate y Verdenius, que el significado de "armonía" no está restringido a la afinación de una lira, sino que se extiende también, como se ha señalado en 86c, a la que puede hallarse en las obras de los artesanos (véase nuestra nota 137).

otra armonía; mientras que el alma mala es inarmónica, y no posee en su seno otra armonía?"

"En lo que a mí toca", dijo Simmias, "no puedo hablar; pero es evidente que quien sostenga la teoría, diría cosas de esa índole."

"Sin embargo, se ha convenido anteriormente que un alma no d es más ni menos alma que otra, y este acuerdo implica [para quienes sostengan que el alma es armonía], que una armonía no es mayor y más plena, ni peor y menor que otra armonía.[173] ¿No es así?"

"Ciertamente."

"Pero si una [armonía] no es más ni menos armonía [que otra], no ha sido más armonizada ni menos armonizada [que otra]. ¿Es así?"

"Es así."

"Ahora bien, la [armonía] que no ha sido más armonizada ni menos armonizada que otra, ¿participa en forma más plena o menos plena de la armonía, o acaso en forma igual?"

"En forma igual."

"Entonces el alma, pues que no es más ni menos lo que es —a e saber, un alma— que otra, no estará más armonizada o menos armonizada [que otra]."

"En efecto."

"Y si le sucede eso, no participa en forma más plena [que otra] de la falta de armonía o de la armonía.[174]"

"Claro que no."

[173] Burnet cree que el nudo del argumento está en demostrar que una armonía no admite grados, y se remite al *Filebo,* donde la armonía es clasificada dentro de lo limitado y de lo que, como tal, no posee un "más" y un "menos". Pero desde el *Fedón* hasta el *Filebo* —donde presumiblemente comienza a insinuarse la doctrina de las Ideas-Números— hay un largo trecho. Aquí, como en el *Filebo*, de todos modos, lo que posee un "más" y un "menos" es relegado a un campo inferior, pero la armonía es incluida en él. Precisamente por eso se dirá en 94e que el alma es "una cosa mucho más divina que *lo que posee el rango de una armonía*". En 93b se ha dicho claramente que una armonía puede ser más o menos armonía; si ahora se dice aparentemente lo contrario, se trata sólo de una concesión a "los que sostienen que el alma es armonía", recién mencionados. Pero entiendo que al hacerse esa concesión y decirse ahora que una armonía no es más o menos armonía, *se habla de toda armonía y no sólo del alma* (Bluck entiende la frase como referida sólo al alma-armonía, y también parece hacer lo mismo Hackforth). De lo contrario, el argumento de que el alma, al no participar más o menos de la armonía, no participaría más del vicio o de la virtud que otras almas, sería un sofisma, ya que se estaría tomando con mayor amplitud el término "armonía" en la conclusión que en la premisa. Las palabras que he añadido entre corchetes responden a la sugerencia de Verdenius de que el *ésti* se refiere a los partidarios de la discutida doctrina.

[174] Un lector moderno desprevenido quizá no entienda el porqué de esta trabajosa transición: "ser más o menos armonía - estar armonizada más o menos - participar más o menos de la armonía". El sentido de la misma está en que Platón quiere conectar la armonía en que el alma consistiría con aquella que constituye la virtud, y explica el proceso causal de acuerdo con su propia concepción de la causalidad, que expondrá en 99e y ss.: se posee una estructura determinada (p. e., la armonía) en virtud de una participación en una realidad-en-sí (la Idea de Armonía), que es la que se la confiere (la armonía). Aquí no se usa, desde luego, esta terminología más técnica (salvo el vocablo "participar") porque aún no ha sido expuesta la doctrina; pero ésta es la que a todas luces rige el mecanismo mental de Platón.

"Y en ese caso, no participa en forma más plena que otra del vicio o de la virtud, si es que el vicio es una falta de armonía y la virtud una armonía."

"De acuerdo."

94a "Mejor aún, Simmias; de acuerdo con un lenguaje correcto, ningún alma participará del vicio, si es que es armonía. Pues sin duda la armonía, si fuera perfectamente una armonía, jamás participaría de lo que carece de armonía."

"No, por cierto."

"O sea que un alma, si es perfectamente alma, no participaría del vicio."

"No podría, al menos de acuerdo con lo dicho."

"Del argumento se desprende, pues, que todas las almas de todos los seres vivos serán igualmente buenas, si es que las almas son igualmente almas por naturaleza."

"Así me parece, Sócrates."

"¿Y también te parece que está bien dicho? ¿Crees que nuestro
b argumento habría llegado a tal conclusión si hubiese sido correcta la tesis que se halla en su base [175], a saber, que el alma es una armonía?"

"Ni por asomo."

"Ahora bien; de todo lo que hay en el hombre, ¿dirías que hay otra cosa que gobierne que no sea el alma, sobre todo cuando es sabia?"

"No, por cierto."

"¿Será el alma que se pone de acuerdo con las afecciones del cuerpo o la que las contraría? Quiero decir lo siguiente: cuando, por ejemplo, se está con fiebre y sediento, y el alma empuja hacia lo contrario [de lo que desea el cuerpo, impulsándolo] a no beber; o cuando se está con hambre y lo impulsa a no comer. Y hay miles
c de otros ejemplos en que vemos que el alma se opone a las afecciones del cuerpo. ¿No es así?"

"Sí."

"Pero ¿no hemos convenido anteriormente que jamás el alma —en el caso de que fuera una armonía— podría entonar en sentido contrario a la tensión, relajamiento, vibración, etc., de las cosas que la constituirán? ¿No hemos convenido también que deberían seguir a éstas y nunca conducirlas?"

"En efecto, lo hemos convenido."

"¿Y entonces? ¿No nos parece ahora que hace todo lo contrario? Porque aparece como conductora de todas aquellas cosas de las cuales
d se dice que está compuesta, y como opositora de ellas poco menos que a lo largo de toda la vida, enseñoreándose sobre ellas de todas las maneras; corrigiéndolas a veces duramente y con penurias —tal el caso cuando lo hace según la gimnasia y la medicina—, otras veces más dulcemente; en unas ocasiones amenazándolas, en otras amones-

175 Aquí hallamos nuevamente la palabra griega *hypóthesis*, que traduzco "la tesis que se halla en su base". Pero en esta ocasión, a la inversa del pasaje 92d-e, la *hypóthesis* se muestra como algo no "digno de ser aceptado". Véase el final de la nota 167.

tándolas; dialogando con los deseos, impulsos y temores, como si fueran objetos ajenos a ella. Así también lo ha presentado Homero en la *Odisea*, cuando dice que Ulises «golpeándose el pecho, increpó a su corazón con estas palabras: aguántate, corazón; ya otra vez soportaste cosas más horribles».[176] e

¿Crees que al componer estos versos estaba concibiendo [al alma] como si fuera una armonía y como algo que debiera ser conducido por las afecciones del cuerpo, y no como algo que debía conducirlas y enseñorearse sobre ellas, por ser en sí misma una cosa mucho más divina que lo que posee el rango de una armonía?"

"¡Por Zeus, Sócrates, a mi juicio que no!"

"Por consiguiente, mi excelente amigo, de ningún modo está bien que digamos que el alma es una armonía; pues en tal caso, según 95a
parece, no estaríamos de acuerdo con el divino poeta Homero ni con nosotros mismos.[177]"

"Así parece."

[176] *Od.*, XX, 17-18. Ulises frena sus impulsos de castigar en el acto a los pretendientes de Penélope, y recuerda cómo tuvo que aguantar presenciar el devoramiento de sus compañeros de viaje por el gigante Polifemo. Ambos versos son citados también en *Rep.*, III, 390d; y nuevamente el verso 17 solo —pero evocando el 18 ya citado— en IV, 441b. Sobre el distinto tratamiento de los versos allí y en el *Fedón*, véase F. Buffière, *Les mythe d'Homère et la pensée grecque* ("Les Belles Lettres", París, 1956), pp. 266-267 y nota 26.

[177] Lo que aquí cuenta, desde luego, es el que "no estaríamos de acuerdo... con nosotros mismos", o sea la contradicción lógica; porque lo referente a Homero, aparte de constituir un hallazgo casual por parte de Platón de un pasaje que le viene a propósito, es ironía. Pocas veces Platón deja bien parado a Homero, y en el libro X de la *República* lo condena al exilio de su Estado quimérico.

VII

ACERCA DE LA GENERACIÓN Y LA CORRUPCIÓN

(95a - 102a)

Luego, Sócrates responde a la objeción de Cebes, que ha tocado el problema de la muerte definitiva y con ello ha planteado, según Sócrates, el problema de las causas de todo nacimiento y muerte. Sócrates narra aquí las experiencias que ha tenido respecto de ese problema: en primer lugar, en busca de dichas causas recurrió a los científicos mecanicistas, para los cuales la causa de la generación y corrupción de una cosa es la adición o supresión de otra análoga (por ejemplo, la adición de un "uno" a otro "uno" es la causa de la generación de un "dos", y la supresión de un "uno" a un "dos" es la causa de la generación de dos "unos". Pero, observa Sócrates, el todo generado tiene algo que las partes separadas no tenían, y además es contradictorio que este algo pueda adquirirse por causa de dos operaciones opuestas (por ejemplo, que se pueda obtener "dos" indistintamente mediante una suma o una resta). Debe haber, pues, una causa que sea distinta de las cosas en cuestión y de las operaciones que experimentan. Esta causa la encontró en la tesis teleológica de Anaxágoras, quien suponía que todo había sido ordenado por una inteligencia superior. Pero esto no pasa de ser una simple declaración, a la que Anaxágoras no se atiene al explicar el proceso de formación del mundo, ya que se limita a hacerlo en forma mecanicista, describiendo cómo se han generado los distintos elementos cósmicos, o sea las *condiciones* del proceso causal, pero no la verdadera causa, el *sentido* de cada momento del proceso, o sea por qué cada cosa ha sido dispuesta de ese modo por la inteligencia divina. En vista de eso, Sócrates decidió no intentar más ponerse en contacto directo con las cosas concretas para tratar de entender sus causas, sino comenzar por analizar nuestro propio lenguaje, para ver, por ejemplo, qué queremos decir cuando afirmamos que algo llega a ser bello. Esto implica una relación de ese algo con "lo Bello" ("lo Bello", como "lo Igual", no es una cosa concreta, sensible —ya que lo que vemos no es absolutamente bello o absolutamente igual—, sino una cosa-en-sí, que concebimos mas no vemos): podemos decir que esa cosa concreta participa de lo Bello y, por ende, que lo Bello es la causa de que esa cosa sea bella. Si una cosa cesa de ser bella, es porque no participa más de lo Bello. Las cosas-en-sí son, pues, las causas que buscaba Sócrates acerca del llegar a ser, ser y dejar de ser de las cosas concretas, ya que el análisis del lenguaje

revela que son las que dan sentido a nuestras afirmaciones sobre tales procesos, cuyas condiciones los científicos confundían con las causas.

a) *Recapitulación del argumento de Cebes*

Fedón: —"¡Adelante, entonces!" —dijo Sócrates—. "Ahora que Armonía, la [diosa] de los tebanos, se nos ha vuelto más o menos propicia, según parece. Pero ¿y Cadmo [178], Cebes? ¿Cómo lo tornaremos propicio, y con qué argumentos?"

"Me parece que ya lo hallarás", replicó Cebes.

"Por de pronto, esta argumentación tuya respecto de la armonía
me ha resultado sorprendente e inesperada. En efecto, mientras Simmias
decía cuál era su dificultad, me asombraba la sola posibilidad
b de que alguien pudiera vérselas con su argumento; así, pues, me
pareció completamente insólito que inmediatamente no resistiese al
primer embate de tu argumento. Por consiguiente, no me asombraría
que al de Cadmo le pasara lo mismo."

"Mi buen amigo", dijo Sócrates, "no hables demasiado, no sea
que algún espíritu maligno nos dé vuelta el argumento cuando esté
a punto de aparecer. Pero en todo caso, que sea lo que el dios quiera;
acerquémonos a la cuestión, a la manera homérica [179], e intentemos
ver el sentido de lo que dices. Lo que buscas, en resumen, es lo
c siguiente: consideras que debe demostrarse que nuestra alma es indestructible
e inmortal, para que no sea insensata y absurda la confianza
de un filósofo que está a punto de morir, cuando confiadamente
cree que tras la muerte lo pasará muy bien en el más allá,
y mucho mejor que en cualquier otro modo en que podría haber
vivido su vida. Dices que, por más que se demuestre que el alma
es algo fuerte y de índole divina, y que existía aun antes de que
naciéramos como hombres, todo esto no significa inmortalidad, sino
tan sólo que el alma es duradera, y que ha existido anteriormente
en algún lado durante un tiempo enorme, en el cual ha conocido
d y hecho toda clase de cosas. Pero no por eso sería el alma inmortal,
sino que el mismo ingreso al cuerpo humano sería para ella el comienzo
de su ruina, algo así como una enfermedad; y que viviría
esta vida sufriendo, para terminar extinguiéndose con lo que se llama
muerte. Y añades que no hace ninguna diferencia —al menos en
cuanto a nuestros temores— el que ingrese al cuerpo una o muchas
veces; en efecto, es natural que se tema —a menos que uno sea tonto—
al no saberse si el alma es inmortal, y no poder dar un fundamento
e de que así sea. Esto es más o menos lo que creo que dices, Cebes.

178 Según narra Hesíodo (*Teogonía*, 937), Harmonía —hija de Ares y Afrodita— se casó con Cadmo, de quien se decía que fundó Tebas (lo cuenta Pausanias Periégeta, 9.12.1). Se trata, por ende, de una referencia a los argumentos de los dos jóvenes tebanos: Harmonía, al de Simmias (el nombre viene a propósito) y Cadmo, al de Cebes.

179 No se sabe bien a qué se refiere Platón con esta expresión. Burnet piensa que significa quizá "como los guerreros homéricos"; pero nunca "en frases homéricas", ya que Homero en ningún lado —señala Burnet— usa esa frase.

Y lo recapitulo varias veces a propósito, para que no se nos escape nada, e incluso, si quieres, añadas o quites lo que sea."

Entonces Cebes contestó:

"Por ahora no tengo nada que quitar ni añadir. Lo que digo es eso [que acabas de recapitular]."

Sócrates permaneció un largo rato meditando algo, y luego dijo:

"No es insignificante lo que buscas, Cebes; porque hace necesario, en una palabra, examinar a fondo la causa de la generación y la corrupción. En tal caso te narraré, si quieres, lo que con res- 96a
pecto a estas cosas me sucedió. Después, si algo de lo que digo te parece útil para apoyar tus argumentaciones, úsalo."

"Por cierto que sí", repuso Cebes; "es lo que deseo."

b) *Insuficiencia de las doctrinas mecanicistas*

Fedón: —Sócrates prosiguió:

"Escucha lo que voy a decirte. Cuando era joven, Cebes, me apasionaba extraordinariamente por esa especie de sabiduría a la cual se llama «investigación[180] de la naturaleza». Me parecía magnífico, en efecto, saber las causas de cada cosa: por qué nace cada una, por qué muere y por qué es.[181] Y muchas veces daba vueltas [en mi mente] examinando cuestiones como ésta: ¿es acaso tras en- b
trar lo frío y lo caliente en una especie de putrefacción —como dicen

180 *Historia:* el significado más común de esta palabra en Grecia ha sido el de "investigación". Su restricción al examen de los hechos del pasado, y en especial a su narración escrita (a la "historiografía") se debe a Heródoto, quien la usa en su acepción (I. 1) pero también en la restringida (VII. 96). Todavía se usa a veces la expresión "historia natural" para abarcar los estudios referentes a los seres naturales (botánica, zoología, mineralogía, etc.). Pero el sentido con que aquí la usa Platón no es ése, ya que se refiere a una indagación de las causas del acontecer cósmico, vale decir, a lo que podría llamarse actualmente "cosmología" o "filosofía de la naturaleza". Puede abarcar la esfera que hoy en día corresponde a la Física, pero también —y sobre todo en el caso de Platón— la que corresponde a la Metafísica, ya que se ocupa de los primeros principios del mundo natural. Notemos, de paso, que esta doble referencia vale incluso para los libros que Aristóteles llamó "Física" (o a veces también "De la naturaleza"), que no diferían sustancialmente de aquellos otros que presumiblemente el bibliotecario Andrónico (año 60 a.C.) bautizó con el nombre (compuesto, en griego) de "metafísica". Por consiguiente, el *Fedón,* especialmente en este capítulo, es el antecesor más directo de tales libros aristotélicos. No sabemos qué denominación recibían las investigaciones sobre estos tópicos en los pensadores anteriores, pero a juzgar por lo que aquí dice Platón debe ser la que éste señala. El título "De la naturaleza" que se ha aplicado a la mayor parte de las obras —perdidas— de los presocráticos, procede de fines de la antigüedad.

181 "Por qué existe", traducen Robin, Bluck y Hackforth. Sin embargo, dado que hay que descartar un sentido heideggeriano del "existe", lo lógico sería que en ese caso el "por qué existe" se superpusiera inútilmente al "por qué nace". Al explicar la causa por la cual se nace, o sea por la cual se adquiere "existencia" en el sentido tradicional de la palabra, se está explicando, en efecto, por qué se existe. Me parece, en cambio, que Platón alude al *sentido* de cada cosa (sentido que será dado por la Idea), y que, aunque concierne a la vez a la esencia y a la existencia de la cosa, es sobre todo esencialista (véase nota 47). Por consiguiente, se diría así: "por qué nace cada una, por qué muere y por qué es como es".

algunos[182]— que se constituyen los seres vivos? ¿Y es por causa de la sangre que pensamos, o por el aire o el fuego[183]? ¿O no es ninguna de éstas [la causa], sino el cerebro, al suministrar las percepciones del oído, de la vista y del olfato, de las cuales se originarían la memoria, y la opinión, y a su vez de éstas (una vez que han adquirido estabilidad) se generaría el conocimiento[184]? Por otra parte, examinaba también la corrupción de las cosas, y los fenómenos que
c se producen en el cielo y en la tierra: y así concluí por considerarme absolutamente carente de dotes para este tipo de estudios. Te daré una buena prueba de eso: incluso [con respecto a] las cosas que antes sabía en forma precisa —al menos según me parecía a mí, y también a otros— quedé completamente enceguecido por causa de estos estudios, de tal modo que desaprendí hasta esas cosas que antes creía conocer; por ejemplo, entre muchas otras, por qué crece un hombre. En efecto, yo creía antes que era evidente para todos que
d la causa es el comer y el beber: cuando la carne [que procede] de los alimentos se añadía a la carne [de nuestro cuerpo], los huesos a los huesos, y así, según la misma regla, a cada una de las demás partes [del cuerpo] se añadía algo apropiado. Llegaba entonces un momento en que la masa que era pequeña se había hecho grande, y de este modo el hombre pequeño devenía grande. Así pensaba yo en ese tiempo. ¿No te parece que era con cordura[185]?"

182 Burnet y los críticos en general opinan que se refiere a Arquelao, quien según Diógenes Laercio (II.16) fue discípulo de Anaxágoras y maestro de Sócrates. Es esta circunstancia seguramente la que más ha inducido a pensar que aquí Platón alude a él; ya que, por lo demás, no poseemos textos ni fragmentos de Arquelao, y los extractos de Teofrasto que nos transmiten Diógenes e Hipólito no hablan para nada de putrefacción. Remiten, eso sí, una explicación del origen de los seres vivos a partir del calor y del frío. Diógenes añade: "los seres vivos se generan a partir de la tierra, al estar ésta caliente y arrojar barro semejante a leche, como si fuera un alimento". Esta frase, dice Burnet, "explica la referencia a la putrefacción". Nosotros creemos que puede ser así, pero que resulta demasiado hipotético para darlo por seguro.

183 Dice Empédocles (fr. 105) que "la sangre [que fluye] en torno al corazón es para los hombres el pensamiento". Diógenes de Apolonia, por su parte, dice que el aire "es para los seres vivos alma y pensamiento" (fr. 4). Burnet remite erróneamente esta doctrina a Anaxímenes, quien lo que hace en realidad (si el fr. 2 es auténtico) es comparar "al hálito y aire [que] abarca al cosmos" con el modo en que nuestro "aliento" (no "alma", aunque sea *psykhé*) mantiene unidos nuestros huesos, nervios, etc. En cuanto a atribuir al fuego la causa del pensar, también sin fundamento lo remite Burnet a Heráclito; aunque quizá pueda haber sido sostenido por los heracliteanos, como indica Bluck siguiendo a Temistio. En general, no creo que deban tomarse estas alusiones de Platón muy al pie de la letra, ya que el tono irónico del relato ha de acompañar más bien a una exageración caricaturesca que a una fidelidad histórica.

184 Según diversos testimonios (véase Diels-Kranz, tomo I, pp. 210-214) Alcmeón de Crotona concebía al cerebro como la parte principal del hombre, asiento de su actividad mental. En uno de esos testimonios (*De Sensibus*, 26, de Teofrasto) se afirma que, según Alcmeón, "todas las percepciones están estrechamente vinculadas con el cerebro".

185 Bluck dice que este punto de vista era "el punto de vista del sentido común, criticado por Anaxágoras, quien sostenía que la carne no puede generarse de lo que no es carne". En esto Bluck sigue a Burnet, quien afirma: "Sócrates quiere decir que sus primeras creencias fueron demolidas por la pregunta de

"A mí me parece que sí", dijo Cebes.

"Examinemos también esto. Me parecía que pensaba correctamente cuando al estar un hombre grande junto a otro pequeño, creía que era más grande por una cabeza[186], lo mismo que un caballo respecto de otro caballo. O algo más evidente: me parecía que, si diez es más que ocho, era a causa de los dos que se añadían a los otros ocho, y que, si una medida de dos codos era mayor que otra de uno, era porque la sobrepasaba en la mitad de su propio largo." e

"Y ahora", dijo Cebes, "¿qué opinas acerca de estas cosas?"

"Que estoy lejos, por Zeus, de creer que conozco la causa de ellas[187]; yo, que ni siquiera puedo ya admitir que, cuando a un uno se le añade otro uno, sea el [primer] uno —aquel al cual se le ha añadido [el otro]— el que deviene dos, ni tampoco que sean a la vez el [primer] uno —aquel al cual se le ha añadido [el otro]— y el [otro] uno —o sea el añadido— los que han devenido dos por causa 97a de la adición del uno al otro. Porque estoy asombrado de que, cuando cada uno de los dos estaba separado del otro, era ciertamente uno y no existían entonces dos; pero que, en cambio, al juntarse el uno

---

Anaxágoras (fr. 10): ¿cómo podría generarse pelo de lo que no es pelo, y carne de lo que no es carne? Esto condujo a la doctrina de que habría porciones de todo en todas las cosas". Pero a mí me parece que es precisamente dicha doctrina de Anaxágoras la que Platón presenta en este pasaje, ya que habla de que "la carne [*que procede*] de los alimentos se añade a la carne [de nuestro cuerpo]". La preposición *ek* implica claramente procedencia. O sea: Platón, por boca de Sócrates, dice aquí que en los alimentos hay huesos, carne, etc. Ésta es precisamente la doctrina de las homeomerías de Anaxágoras. H. Cherniss ("The History of Ideas and Ancient Greek Philosophy", en *Estudios de historia de la filosofía en homenaje al profesor Rodolfo Mondolfo*, fasc. I, Tucumán, 1957, p. 104) sostiene precisamente esta interpretación que aquí hago, sin entrar a discutir siquiera la posibilidad opuesta, que adoptan Burnet y Bluck. Por consiguiente, no se trata de que el real sujeto de este relato (Platón, Sócrates o un sujeto imaginario; véase nota 203) haya adoptado primeramente concepciones populares que luego hayan sido puestas en crisis a raíz del estudio de doctrinas como las de Anaxágoras. No, porque como bien dice Cherniss, la presentación de la doctrina de Anaxágora es dividida aquí en sus dos aspectos: el mecanicista y el teleológico. Al mencionarla en su aspecto mecanicista se la alinea con las otras teorías mecanicistas (de Arquelao, Empédocles, Alcmeón, etc., y no se lo nombra aquí, como no se nombra a ninguno de estos autores). Pero en su investigación del tema, el sujeto de esta biografía intelectual concluye en la insuficiencia radical de estas doctrinas mecanicistas, y busca la solución por el lado teleológico, que cree encontrar en Anaxágoras (véase 97e), aunque luego se decepciona de éste por la forma en que mezcla el aspecto teleológico con el mecánico.

[186] El uso del dativo griego sin preposición puede indicar "causa", como sucede en la mayor parte de los ejemplos puestos aquí, pero también puede denotar, entre otras cosas, "medida" o "limitación", como parece ser el caso aquí. Seguramente, en efecto, al usar la expresión que Platón menciona, los griegos no querían decir que alguien fuera más grande "por causa de una cabeza", sino "en una cabeza" o "en cuanto a la cabeza". Pero el equívoco lingüístico no ha de proceder de Platón —ni tampoco ser un juego de palabras de éste—, sino del mismo uso común del lenguaje.

[187] En realidad, la respuesta de Sócrates no responde rigurosamente a la pregunta de Cebes, ya que no se refiere a lo que *ahora* cree, sino al estadio de la evolución mental en que quedó a raíz del desencanto de las doctrinas mecanicistas. Lo que *ahora* cree será expuesto más adelante, en 99e y ss.

con el otro, se generara en ellos la causa de la generación de dos, a saber, la unión resultante del yuxtaponerse uno al otro. Menos aún puedo convencerme de que, si un uno era dividido, la división se
b convirtiera en causa de la generación del dos, ya que la causa de la generación del dos sería ahora la contraria a la de antes. En efecto, antes la causa era que ambos se reunían y uno se añadía al otro, en tanto que ahora era que se separaban y alejaban entre sí.[188] Y estoy persuadido de que, con este tipo de procedimiento, de ningún modo sé por qué se genera el uno, ni tampoco, en una palabra, por qué cualquier otra cosa se genera, perece o es. Más bien ensayo a la ventura por mí mismo algún otro procedimiento, pero con ése no quiero saber nada."

c) *Insuficiencia del teleologismo de Anaxágoras*

Fedón: —"Pues bien, en cierta ocasión" —siguió Sócrates— "oí a alguien leer algo de un libro que era de Anaxágoras, según dijo,
c y en donde se afirmaba que un intelecto es el ordenador y causante de todas las cosas.[189] Me regocijé entonces con tal causa, pues me pareció que, de alguna manera, estaba bien eso de que fuera el intelecto el causante de todas las cosas; ya que, si esto era así, pensaba, el intelecto ordenador ordenaría todas las cosas y dispondría también cada una del modo que fuera mejor.[190] Si alguien, pues, quisiera encontrar la causa de cómo cada cosa se genera, muere o es[191], sería

[188] Las afirmaciones de que un hombre es más grande que otro "por una cabeza" (v. nota 186), o que diez es más que ocho por causa de los dos añadidos, o que la adición o la división sean causa de la producción del dos, no parecen responder a teorías causales explícitas, como en el caso de las científico-naturales antes mencionadas. Más bien corresponden a maneras de hablar usadas en el lenguaje común o en el de las matemáticas, pero en las cuales Platón encuentra una gran similitud con las otras teorías científico-naturales, en cuanto a su mecanicismo e inmanentismo. Y son traídas a colación porque resulta más fácil objetarlas desde un punto de vista lógico que las otras, que requerirían una discusión científica en la cual Platón no quiere entrar acá. Pero la objeción vale para ambos casos: así como al añadirse un uno a otro uno se genera el dos, así al añadirse carne a las carnes el hombre crece. Pero, dice Platón, ¿cuál es la causa de esta generación, de este crecimiento? Decir que la causa de que se genera el dos está en la yuxtaposición de un uno al otro no tiene sentido, ya que el todo resultante tiene algo que las partes separadamente no tenían. Y este algo más que el todo tiene lo posee también mediante una operación inversa a la yuxtaposición, como es la división. Debe haber, por ende, una trascendencia en la causa, ya que hay una trascendencia del todo resultante respecto de las partes que lo integran. Lo mismo vale para el ser humano y su generación y corrupción.

[189] Sobre la interpretación de Cherniss acerca de la tesis platónica subyacente en su crítica a Anaxágoras, véase nota 229.

[190] Como se advierte, ya aquí estaba Platón a la caza de un Demiurgo mitológico, cuyo quehacer es formulado explícitamente —y con detalles— en el *Timeo*. Pero, por lo menos desde este instante, a lo largo de sus reflexiones sobre el hombre y el mundo, con la idea de un "teleologismo", de un proceso cósmico-histórico que no marcha "al azar", sino según *tékhne* (cf. F. Solmsen, *Aristotle System of Physic World*, New York, 1960, cap. 5, y W. Theiler, *Zur Geschichte der teleologische Naturbetrachtung bis auf Aristoteles*, O. Füssli, Zürich-Leipzig, 1925, pp. 74 y ss.).

[191] Ver nota 181.

necesario en su caso hallar de qué modo es mejor para cada cosa ser, padecer o hacer algo. Según esta regla, no hay nada que más d
convenga que un hombre investigue —tanto acerca de este asunto como de cualquier otro— que lo que sea lo perfecto y lo mejor.[192] Por otra parte, forzosamente dicho hombre conocería también lo peor, ya que para ambos casos el saber es el mismo. Gozaba reflexionando estas cosas, pues creía haber dado con quien me enseñara la causa de las cosas en forma inteligible para mí: Anaxágoras me haría comprender primeramente, una de dos, si la tierra es plana o re- e
donda[193], y, después de explicármelo, me expondría en detalle la causa y la necesidad ⌊de que fuera así⌋, diciéndome qué es lo mejor y por qué lo mejor es de esa manera. Y si dijera que ella está en

192 En esta frase se acaba de sintetizar el principio filosófico que guía las investigaciones de Platón: buscar el sentido de la realidad ("lo perfecto" y "lo mejor" son, en efecto, expresiones —acaso más arriesgadas o más ingenuas, pero también más directas— equivalentes de "el sentido").

193 Burnet declara que "la doctrina de que la tierra es esférica es pitagórica; los cosmólogos jonios (inclusive Anaxágoras mismo y Arquelao) sostenían que era plana, con la sola excepción de Anaximandro, quien la consideraba como cilíndrica". Bluck y Hackforth aceptan sin más esta indicación de Burnet. Respecto de los jonios, la misma puede ser correcta, aunque no contamos con textos conclusivos sobre el punto. Puede valer como testimonio la revisión que Aristóteles hace de las teorías sobre la forma de la tierra en *De Caelo*, $293b_{32}$ y ss., donde se dice que "algunos piensan que es esférica", sin precisar de quiénes se trata. En cambio, señala a Anaxímenes, Anaxágoras y Demócrito como caracterizando a la tierra como plana. La declaración de Burnet de que "podemos atribuir con confianza a Pitágoras mismo el descubrimiento de la esfericidad de la tierra" (*E. G. Ph.*, p. 111) no parece, en cambio, contar con suficientes fundamentos. El único testimonio que aduce Burnet (p. 190) para justificar su aserto es uno de Diógenes Laercio (v. III, 48), donde se dice que Pitágoras fue "el primero que llamó al cielo cosmos y a la tierra redonda, aunque Teofrasto dice que fue Parménides". El mismo Diógenes, en otro pasaje (IX, 21), también citado por Burnet, dice que Parménides fue "el primero en declarar que la tierra es esférica y que está situada en el centro del universo". Como Burnet sostiene la existencia de una fuerte influencia pitagórica en el joven Parménides, no se hace problema de esta discrepancia o contradicción, pues siempre deberíamos remitirnos a Pitágoras como fuente. Pero el caso es que todo está demasiado en el aire, aunque supongamos que Parménides haya dicho que la tierra era redonda (cosa que no sabemos por ningún fragmento ni por ningún testimonio directo): es algo sumamente hipotético que Pitágoras haya dicho algo sobre la tierra o sobre cualquier otro tema científico (se le han atribuido descubrimientos matemáticos y de toda índole correspondientes a siglos diversos) y que Pitágoras o pitagóricos hayan influido sobre Parménides, y en particular sobre este tópico. En el pasaje anterior al citado de *De Caelo* ($293a_{20}$ y ss.), Aristóteles opone los filósofos itálicos, "llamados pitagóricos", a quienes dicen que la tierra está en el centro del universo. "En el centro, dicen —sigue Aristóteles—, hay fuego y la tierra es una de las estrellas, que hacen el día y la noche con su movimiento circular en torno al centro [del universo]". Esto no se refiere desde luego a Pitágoras, sino a pitagóricos contemporáneos del mismo Aristóteles; y da una idea de que éstos consideraban al universo como esférico, pero no basta para afirmar una forma determinada con respecto a la tierra. La idea del universo esférico también parece desprenderse de algunos fragmentos de Parménides (como el 12), y acaso pueden haber dado lugar a la afirmación que Diógenes atribuye a Teofrasto, de que Parménides consideró esférica a la tierra. No hallo, por ende, testimonios dignos de confianza de que la esfericidad de la tierra haya sido sostenida antes de mediados del siglo v.

el centro del universo[194], me explicaría detalladamente cómo era lo
98a mejor estar en el centro; si me mostraba tales cosas, estaba dispuesto a no anhelar ya causas de otra índole. Con respecto al Sol me hallaba justamente dispuesto a que se me enseñara de manera semejante, lo mismo que respecto a la luna y otros astros, tanto acerca de sus velocidades relativas como de sus fases y las demás cosas que les sucediesen: de qué modo, en cada ocasión, es lo mejor para cada cosa hacer o padecer algo. Pues no se me había ocurrido en ningún momento que él, que afirmaba que las cosas habían sido ordenadas por un intelecto, atribuyera a estas cosas alguna otra causa que la de que lo mejor es ser
b como son: y pensé que, dado que atribuía [al Intelecto] la causa, tanto para cada una como para todas en conjunto, me explicaría en detalle lo que es lo mejor para cada una y lo bueno común a todas.[195] No habría cambiado mis esperanzas ni por mucho, por lo que me prendí intensamente y con apremio al libro, leyéndolo lo más rápidamente posible, a fin de conocer cuanto antes lo mejor y lo peor. Y bien, amigos, mi maravillosa esperanza se esfumó y hube de despedirme de ella, porque, al avanzar en la lectura, me encontré con un hombre que no hacía intervenir en absoluto el intelecto y que no daba causa
c alguna respecto de la ordenación de las cosas, sino que la imputaba al aire, al éter y al agua, y otras muchas cosas insólitas.[196] Me pareció entonces que sucedía algo análogo a si alguien afirmara que todo lo que hace Sócrates lo hace con inteligencia, y en seguida, proponiéndose explicar la causa de cada una de las cosas que hago, dijera,

[194] Según hemos visto (nota 193), Aristóteles atribuye a los pitagóricos la doctrina contraria a ésta. Nos dice (*De Caelo,* $293a_{18}$) que "la mayoría de la gente dice que la tierra está en el centro del universo". Ya hemos señalado que los opositores pitagóricos han de ser contemporáneos de Aristóteles. Pero no veo razón para declarar, como Burnet, que la doctrina de la tierra en el centro era sostenida por los primeros pitagóricos. Aristóteles dice que la sostenía la mayoría de la gente, y luego opone a esta mayoría "los llamados pitagóricos", y con respecto a los primeros pitagóricos no tenemos nada seguro en esta materia.

[195] Obsérvese cómo Platón ha ido ya moldeando su concepción de las causas. En todo este pasaje se advierte que la causa general de todo es el Bien, y que luego hay una causa particular, para cada cosa, que es como la concreción de ese Bien para cada caso particular, ya que es "lo mejor para cada cosa". (Véase nota 192). Por consiguiente, aplicando este esquema a la doctrina de las Ideas, que ya hemos visto varias veces en el curso del diálogo y que reaparecerá en seguida en su faz causal, tendríamos que el Bien o lo Bueno es lo divino en su conjunto, y que las ideas son "aspectos" de lo Bueno. En *Rep.*, VI, 509b se dice más o menos lo mismo, aunque acentuándose la trascendencia del Bien con respecto a todas las Ideas particulares: cada Idea es una *ousía,* se dice, pero el Bien es algo que está más allá de la *ousía.* El neoplatonismo entendió esta trascendencia del Bien respecto de las demás Ideas como la de una esfera superior respecto de otra esfera derivada de ella. Pero en el *Fedón* (y en cierto modo puede decirse que también en el *Timeo,* diálogo de la vejez) se trata más bien de la *trascendencia del todo respecto de las partes.*

[196] Compárese esta impresión de Platón respecto de Anaxágoras con las palabras de Aristóteles en *Met.,* A4, $985a_{18}$ y ss.: "Anaxágoras se sirve del intelecto artificiosamente para la formación del cosmos; cuando tiene dificultades con respecto a la causa de algo que se produce necesariamente, lo empuja hacia la esencia, pero en los demás casos cualquier otra cosa menos el intelecto es alegada como causa de la generación".

primeramente, que ahora estoy sentado aquí porque mi cuerpo está
compuesto de huesos y músculos, y los huesos son duros y tienen
articulaciones que los separan entre sí, mientras los músculos —que
pueden extenderse y contraerse— rodean a los huesos, junto con las d
carnes y la piel que mantiene el conjunto. Como consecuencia, pues,
de que los huesos se mueven por sus coyunturas, los músculos, al rela-
jarse o ponerse en tensión, permiten que ahora yo flexione los miem-
bros, y por esta causa sería que estoy sentado en este lugar, plegado.
Y que, acerca del hecho de conversar con ustedes, señalara otras cau-
sas semejantes: sonidos, aire, oídos y otras miles de esta índole, des- e
cuidando las verdaderas causas, a saber, que, puesto que los atenien-
ses han juzgado que lo mejor era condenarme, por lo mismo me
ha parecido lo mejor estar sentado en este lugar, y más justo aguantar
esperando la pena que me han de infligir. Porque creo ¡por el perro!,
que hace mucho estos huesos y estos músculos estarían cerca de Me- 99a
gara o de Beocia, llevado por el pensamiento de que eso fuera lo
mejor, si no creyera que lo más justo y hermoso es, en lugar de huir
y fugarme, sufrir aquí la pena que fuera dispuesta por el Estado.[197]
Pero denominar causas a tales cosas es en extremo insólito. Si alguien
dice, en cambio, que sin contar con huesos, músculos y todo lo demás
con que cuento no seré capaz de hacer lo que me parezca, convengo
que es verdad.[198] Pero decir que por causa de estas cosas hago lo que
hago, y que obro con inteligencia mas no elijo según lo mejor, sería b
ya demasiada ligereza en el lenguaje. Porque es no saber distinguir
lo que es realmente la causa, y aquello sin lo cual jamás la causa
sería causa.[199] Me parece, sin embargo, que la mayoría, que anda

197 En el diálogo *Critón* —que, junto con la *Apología de Sócrates,* aunque en menor grado que ésta, es el diálogo que nos presenta con mayor fidelidad al Sócrates histórico— se refiere la oportunidad de fugarse que presentan a Sócrates sus amigos, y las razones que éste da para no aceptarla.

198 Nótese el distinto tratamiento que en este pasaje se hace del cuerpo humano respecto del efectuado anteriormente, desde 62a hasta 67d. Allí estábamos en presencia de un "cuerpo-obstáculo" (*empódion tò sôma,* 65a) para la realización. Ahora, en cambio, no sólo se nos dice que el "cuerpo está compuesto de huesos y músculos, y los huesos son duros y tienen articulaciones que los separan entre sí, etcétera" (98c-d), sino que, *sin él* "no seré capaz de hacer lo que me parezca": es, por tanto, un medio necesario para la realización. Ciertamente, si bien antes había englobado en el concepto de cuerpo percepciones sensibles, de las que debíamos desligarnos al máximo posible (65b - 66c), establecía que sólo a partir de dichas percepciones era posible remontarse a la realidad de las cosas-en-sí (75a; cf. nota 91). Tal vez la conexión pueda verse a partir de frases como la de 67a: "mientras vivamos, según parece, estaremos más cerca del saber cuanto menos comerciemos o nos asociemos con el cuerpo, en la medida que no *sea de necesidad*". Véase N. A. Grau, *Notas sobre la antropología platónica* (Humanitas, Tucumán, 1968, pp. 74-76).

199 Platón traza aquí, pues, una distinción entre "sentido" y "condición", que será de importancia decisiva en la historia de la filosofía. El sentido es causa, la condición, no. En el *Timeo,* 46d y ss., se va a variar en forma fundamental este punto de vista, aunque conservando la distinción. Al "sentido" (que en el *Fedón* es llamado "lo que es realmente causa") se lo denomina "causa primera", en tanto que a la "condición" (que aquí es llamada "aquello sin lo cual jamás sería causa") se la denominará "causa segunda" o "causa auxiliar", o también "causa errante" o "necesidad". Pero en el *Timeo* va a decir que la generación del cosmos se ha

a tientas como en la oscuridad, usando un nombre que no corresponde, llama a esto causa. En consecuencia, hay quien pretende que la tierra, rodeada con un torbellino, se sostiene gracias al cielo, en tanto que otro la concibe como un ancho mortero al cual sirve de
c base el aire.[200] En cuanto al poder de disponer las cosas lo mejor posible, que es el modo en que ahora están, no lo buscan ni se les ocurre que haya alguna fuerza demoníaca [201], sino que piensan hallar un Atlas más fuerte e inmortal y que sea más capaz de sostener todas las cosas. Y no piensan que lo bueno —que es también necesario— sea lo que en verdad conecta y conserva [todo]. Por mi parte, con mucho gusto me hubiera convertido en discípulo de cualquiera que me enseñara, del modo que fuera, estas causas. Puesto que fui despojado de ellas, y dado que no llegué a hallarlas por mí mismo ni
d tampoco a aprenderlas de otro, ¿quieres, Cebes, que te explique el segundo rumbo que intenté para la búsqueda de la causa? [202]"

"Por cierto que lo quiero más que cualquier otra cosa", respondió éste.

---

producido por una mezcla de la necesidad y del orden de la inteligencia, y que el intelecto ha dominado a la necesidad, "persuadiéndola de que condujera hacia lo mejor la mayoría de las cosas que se generan"; por lo que "si se quiere decir cómo se ha generado el mundo, hay que hablar de esta especie de causa errante". La adopción de este punto de vista permite a Platón aproximarse más a la metodología de la ciencia física, y hacer algunas explicaciones cosmológicas mecánicas. Pero en el *Fedón* se está afirmando la base teleológica de su cosmovisión, y por ello se rechaza —en oposición a los presocráticos— la causa mecánica o necesaria. Ambos tipos de causa no pueden ser reducidos al esquema aristotélico de las cuatro causas.

200 Los sostenedores de estas doctrinas piensa Burnet que han de ser Empédocles, en el primer caso, y Anaxímenes, Anaxágoras y Demócrito en el segundo. Se apoya para eso en Aristóteles, *De Caelo,* $295a_{16}$ y $294b_{14}$, respectivamente.

201 *Daimonía* podría ser traducida aquí como "divina" ("lo demoníaco" concierne a los "demonios", se dice en *Apología,* 27b-d, y éstos son "dioses o hijos de dioses"), o "milagrosa", como proponen, para *Rep.*, VI, 509c, Chambry y Adam (o "sobrenatural", añade este último); Jowett - Campbell: "maravillosa". Ahora bien, la identificación de esta "fuerza demoníaca" con "lo bueno" que "conecta *(syndeîn)* y conserva" todo —tesis que Platón repite a menudo y con el mismo verbo; cf., por ejemplo, *Rep.*, V, 462b— me sugiere un paralelo con el *Banquete,* 202e, donde "lo demoníaco" es lo que "conecta" (siempre el verbo *syndéo*) "al todo consigo mismo". Mi tendencia a interpretar lo divino en Platón no sólo como meta absoluta y suprema, sino como motor encarnado en el devenir, sin pretender forzar la exégesis de este pasaje del *Fedón,* me llevan, pues, a una traducción literal, que salvaguarda la posibilidad de sugerir al lector las conexiones que a mí me sugiere.

202 Recuérdese la metodología expuesta por Simmias en 85c: "con respecto a tales cuestiones es menester realizar al menos una de estas cosas: o bien aprender [de otro] cómo son, o bien descubrirlas [por uno mismo]; o bien, si fuera imposible hacer esto, tomar la mejor y más inefable de las proposiciones humanas, etcétera". Este último camino es, pues, el que va a describir ahora Sócrates. Esto prueba fehacientemente que las palabras puestas en boca de Simmias corren por cuenta de Platón. La explicitación de un "segundo rumbo" *(deúteron ploûv)* indica el método o enfoque que, adoptado por Platón, lo conduce a la teoría de las Ideas,

d) *El método del análisis del lenguaje*

Fedón: —"Después de esto"[203], prosiguió Sócrates, "tuve para mí, desde que fracasé en el estudio de las cosas, que era necesario cuidarme de que no me sucediera como a aquellos que miran y observan un eclipse de sol: a veces algunos pierden la vista por no observar en el agua o de algún otro modo la imagen del sol. Yo pensé e algo por el estilo, y temía así quedar completamente ciego del alma, al mirar las cosas con los ojos y esforzarme en ponerme en contacto con ellas por medio de cada uno de los sentidos. Juzgué, pues, que era necesario refugiarme en las proposiciones[204] y buscar en ellas

[203] W. Jaeger (*Paideia*, tomo II, "El problema socrático", p. 34) y R. Mondolfo (*Sócrates*, p. 11) conceden validez histórica a este relato autobiográfico, pero, a diferencia de Burnet, limitando la misma hasta el presente pasaje. Lo que sigue, o sea la descripción del nacimiento de la doctrina de las Ideas, no correspondería ya a Sócrates, sino a Platón. El criterio determinante de esta clasificación del relato es, según me ha manifestado personalmente el profesor Mondolfo, el de que puede aceptarse en el mismo lo que es corroborado por otras fuentes. En este caso, el testimonio de Jenofonte en sus *Memorabilia* y el de Aristófanes en *Las nubes* ratificarían el interés de Sócrates por las cuestiones de física; en tanto que la atribución de la teoría de las Ideas a Sócrates, que no es confirmada por otras fuentes, se contradice patentemente con el testimonio de Aristóteles. En el cap. V del "Ensayo preliminar" a la *Apología de Sócrates*, de Platón (Eudeba, en prensa), me ocupo de refutar tales presuntas ratificaciones. De cualquier modo, me resulta imposible desglosar de un relato cuya gradación dramática (o metodológica) está tan bien estructurada, una primera parte referente a Sócrates de una ulterior tocante a Platón. Obsérvese que el tono autobiográfico prosigue en esta última, de modo que, si hay una superposición de momentos de las vidas de dos hombres distintos, creo que Platón debería estar tan identificado con lo ocurrido a Sócrates en el primer momento, que todo el relato podría considerarse como una autobiografía de Platón. Sólo así, por otra parte, quedaría explicado cómo llegó Platón a las Ideas. Me parece interesante, empero, transcribir aquí la opinión de H. Cherniss (art. cit., pp. 104-105), para quien el propósito de Platón "no es el de relatar el desarrollo de un individuo o del conjunto de la filosofía precedente"; más bien se trataría de describir "un progreso del filósofo en general", "en el cual los estadios progresivos están representados por las doctrinas particulares de filósofos anteriores, ordenados de acuerdo con una interpretación esquemática". Se pasa así de una oscura percepción del problema de la causa a una búsqueda entre las doctrinas mecanicistas, y de allí a la de Anaxágoras, en que un principio teleológico es sustentado pero con poca coherencia. Esto permite arribar a una doctrina perfectamente teleológica, como la que ahora se va a exponer.

[204] Después de largas marchas y contramarchas en la interpretación de este pasaje, me he decidido a traducir aquí *lógoi* por "proposiciones", dentro del marco de lo expuesto en el apartado "El método filosófico" de la Introducción. Dice Platón que hasta entonces había intentado, "al investigar las cosas *(tà ónta)*", "mirar las cosas *(tà prágmata)* con los ojos" y esforzarse por "tomar contacto con ellas por medio de cada uno de los sentidos". Narra su temor de quedar enceguecido al mirar de ese modo —situación que compara con la de los que pierden la vista en la contemplación de eclipses de sol por no mirar la imagen del sol en el agua. Esto es precisamente lo que en 96c nos ha dicho que le ha sucedido, aunque su enceguecimiento de entonces no debemos tomarlo, desde luego, más que como transitorio, en el caso de que la anécdota fuera real. Por eso, nos dice ahora, se refugia en los *lógoi*, los cuales —si tomamos al pie de la letra la alegoría de los observadores de eclipses— deben servir de imágenes de las cosas. No obstante, Platón nos advierte que no tomemos la comparación demasiado literalmente, ya que el examen de los *lógoi* no es un examen de "imágenes" *(eikónes)* más que lo que es el examen de los "hechos" *(érga)*.

la verdad de las cosas; por cierto que la comparación de que me
100a sirvo no me parece exacta, porque no convengo de ningún modo que quien examina las cosas en las proposiciones las examine en imá-

---

Hackforth no sólo niega que *tà ónta* y *tà prágmata*, en el pasaje citado, aludan a las Ideas —en lo cual convengo—, sino que correspondan "a objetos físicos como opuestos a las Formas... ambas expresiones son tan vagas y metafísicamente neutras como la palabra «cosa»" (*Ph.*, p. 36). Sin embargo, no sólo la referencia al empleo de los sentidos aclara bien que el intento ha sido el de conocer la realidad (*tà onta* tendría que ser traducido por "cosas existentes" o "reales"; he evitado, no obstante, esa traducción más precisa, para alejar mi versión de todo barroquismo heideggeriano que espante al lector profano e indigne al helenista), sino que está bien claro que el enceguecimiento que ha narrado en 96c se ha producido en la observación de fenómenos físicos, y que *tà prágmata* designa a las "cosas" concretas. No es, entonces, el resplandor de una realidad suprema lo que ha producido el enceguecimiento (y en este punto diré que las observaciones de los profesores Verdenius y Cherniss me han convencido de que Hackforth tiene razón cuando niega el paralelo de este pasaje con el de *Rep.*, VII, 515e-516b, donde el prisionero evadido de la caverna mira el sol y las cosas en sus imágenes reflejadas en el agua, antes de darles la cara); en dicho aspecto, entiendo ahora que la comparación con el enceguecimiento de los que miran al sol es irónica (como ha sido irónica su afirmación anterior de que se halla lejos de conocer la causa de las cosas, y como lo será más aún su rechazo, en 100c, de las "causas sabias"). Pero, ironía aparte, ¿a qué viene esta metáfora del perder la vista? ¿En qué sentido podría quedar enceguecido Platón al "mirar las cosas con los ojos", máxime cuando en 75a ha declarado que "sólo a partir del ver, tocar, o cualquier otra de las percepciones" se produce el verdadero conocimiento? Creo que la respuesta se obtiene cotejando precisamente aquel pasaje 74a y ss. con el del enceguecimiento narrado en 96c y la ulterior evolución descripta hasta llegar al presente pasaje. De 96c y ss. vemos que no era la simple observación empírica la que lo cegó y lo hizo desaprender "hasta esas cosas que antes creía conocer", sino las apreciaciones que formulaba respecto a la causación de aquellos fenómenos: que se dijera que el "dos" se generaba a causa de la "reunión" de un elemento y de otro, sin que ambos, separados, tuvieran nada de "dos"; o que se generaba cuando un elemento se dividía, y en ese caso la causa era la "separación", la "división", invocándose entonces, para la generación de una misma "cosa", dos tipos opuestos de causa (claro que estas apreciaciones con que Platón ejemplifica su desconcierto frente al mecanicismo no están forzosamente relacionadas con una observación empírica; sobre el uso de ese ejemplo, véase la nota 138). El "enceguecimiento", es, por lo tanto, un estupor ante lo que se presenta como una contradicción lógica y como explicación inexplicable. En este punto Platón se detiene. Está frente al "hecho" de la redondez de la tierra (para poner uno de los ejemplos que él mismo da), formulable en la proposición "la tierra es redonda". Desea saber la causa de que la tierra sea redonda, y no plana. Anaxágoras puede habérselo explicado, tal vez, mediante la acción del fuego solar y del viento, que han ido torneando nuestro planeta (la *psykhé* de Anaxágoras —si existe en el Hades y tiene "vida mental"— sabrá perdonarme si, en ausencia de su libro, me imagino sus explicaciones más ingenuas y simples de lo que han podido serlo). Esto es, para explicar la redondez, Anaxágoras recurre a otras "cosas" que podemos ver, como el sol y el viento, y que podrían haber hecho a la tierra tanto plana como cilíndrica; tal como los huesos, músculos y nervios de Sócrates, de por sí no podrían haberlo inducido más a permanecer en la prisión que a escaparse. Como digo, aquí Platón se detiene. Proyecta frente a sus ojos, en la pantalla de su estudio, la proposición "la tierra es redonda", y la examina bien. "Se acuerda" entonces de la Redondez-en-sí, y advierte la relación entre la redondez de la tierra y esa Redondez perfecta. Esto es, a la vivencia empírica del hecho de la redondez de la tierra se añade la vivencia espiritual (y de alguna manera religiosa: véase, en nuestra Introducción, los apartados "Los dos tipos de lenguaje y la explicación filosófica" y "El método filosófico"). La primera se expresaba lingüísticamente en la *dóxa* "la tierra es redonda";

genes más que quien lo hace en los hechos. El caso es que emprendí por ese lado, y, tras tomar como base en cada ocasión la proposición que juzgo más sólida [205], considero como verdadero lo que me parece concordar con ella —tanto respecto de las causas como de todo lo demás—, y como no verdadero lo que no concuerda con ella.[206] Deseo

---

la segunda en la *epistéme* "existe la Redondez-en-sí". Esta última constituye el auténtico conocimiento, y de ahí que como expresión lingüística sea el *lógos* por excelencia, o, como se dice en seguida, el *lógos* "más sólido" para ese caso. De todas maneras, entiendo que el recurso a la comparación con los que se enceguecen en los eclipses, así como el uso de la expresión "me refugié", implican *el renunciamiento provisional a tomar contacto directo con la realidad.* Esto no supone, como queda dicho, que Platón considerara que en las explicaciones mecanicistas se tomara contacto directo con la realidad: pero es indudable que en tales "investigaciones de la naturaleza" subyacía la pretensión de tal conocimiento directo. De allí la ironía, a que hemos aludido más arriba, con que Platón se refiere a su deslumbramiento por esa vía (Cf. W. Theiler, *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles,* p. 63 y n. 1).

Reconozco haber perdido parte de la audacia de hace algunos años para definir el carácter "provisional" que continúo pensando que hay aquí en ese renunciamiento al contacto directo con las Ideas. Platón, a mi entender, brinda apoyo a dos interpretaciones diferentes: una, que es la que creo que predomina en la *República* (especialmente en el libro VII), parecería admitir la posibilidad de un contacto directo en esta vida, y, por ende, la "provisionalidad" consistiría en una metodología propedéutica, al término de la cual se llegaría al enfrentamiento "cara a cara". La otra entiendo que es la que prevalece en el *Fedón* a partir de 66a, y es la de que en esta vida no es posible tomar contacto directo con las Ideas, sino sólo tras la muerte, en el Hades. Podría pensarse que la primera se basa en textos más estrictamente filosóficos, mientras la segunda en pasajes mitológicos que, desmitologizados, podrían traducirse en una interpretación como la primera. Pero, por un lado sucede que la desmitologización puede también tomar otro camino. En efecto, uno de los tantos pensamientos que sugiere el rico mito de la *anámnesis* es precisamente el de que no vemos las Ideas "cara a cara", sino "a través de un espejo oscuro". (Y téngase presente que, si la *anámnesis* se produce en ocasión de la percepción empírica, básicamente consiste en una experiencia espiritual formulable en *lógoi*: "recordar", entonces, de algún modo viene a equivalerse con "refugiarse en *lógoi*".) Por otro lado, el contacto directo que toma el filósofo en la *República* permanece siempre en el plano de la alegoría o de la conjetura: cuando se lo plantea en la realidad presente, las expresiones platónicas son escépticas ("por naturaleza la praxis toma menos contacto con la verdad que el lenguaje", V, 473a), irónicas (los filósofos que han llegado a la contemplación suprema "se creen que, vivos aún, moran en las Islas de los Bienaventurados", VII, 519c; cf. VII, 540b-c), o esperanzadas (a lo largo de la obra; cf. V, 473d; sobre todo VI, 498d-e; 499e; etc.). Lo cual lleva, creo, a la conclusión de que por "ahora" sólo podemos "examinar en imágenes", "recordar", y que el contacto directo se dará en un futuro escatológico. Si este futuro escatológico debe esperarse sobre la tierra, en el Hades o en la Isla de los Bienaventurados, depende de cómo la esperanza interprete la expresión "esta vida" (como en los textos evangélicos la frase "esta generación").

205 *"Hypothémenos* (tomando como base) en cada caso un *lógon* (proposición). En 100b se ejemplifica esto: "tomando como base la tesis de que existe algo Bello en sí y por sí" *(hypothémenos eînai ti kalòn autò kath' autó).*

206 En principio, "concordar" puede interpretarse aquí en dos sentidos: "derivarse (congruentemente, se entiende)" y "ser consecuente"; Robinson *(op. cit.,* pp.126-129) combina ambas posibilidades, arribando así a la interpretación más aceptable a nuestro juicio. En 100c se ejemplifica el caso de concordancia: si hay algo bello, a más de lo Bello-en-sí, no es bello por ninguna otra causa que porque participa de aquello Bello" (esto concuerda con la proposición enunciada en 100b: ver nota 205) y casos de discordancia: "pero si alguien me dice que es bello por

exponerte con mayor claridad lo que quiero decir, pues creo que por ahora no comprendes."

"¡Por Zeus!", dijo Cebes, "que no mucho."

b "Sin embargo", continuó Sócrates, "no estoy diciendo nada nuevo, sino algo que tanto en la argumentación anterior como en otras ocasiones he repetido sin cesar. Voy a intentar mostrarte, entonces, el tipo de causa con que me he ocupado, para lo cual vuelvo sobre aquellas cosas tantas veces mencionadas, y comienzo a partir de ellas, tomando como base [la tesis de] que existe algo Bello-en-sí y por-sí y algo Bueno y Grande, y todo lo demás. Si me lo concedes, y convienes en que tales cosas existen, tengo la esperanza de que, a partir de ellas, pueda encontrar y mostrarte la causa de que el alma sea inmortal."

c "Por cierto que te lo concedo", contestó Cebes, "pero prosigue cuanto antes."

"Examina entonces lo siguiente", dijo Sócrates, "para ver si eres de la misma opinión que yo. Pues me parece que, si hay alguna otra cosa bella además de lo Bello-en-sí, no es bella por ningún otro motivo que el de que participa en aquello Bello; y lo mismo digo de todo lo demás. ¿Admites una causa semejante?"

"La admito."

"Pero en ese caso", prosiguió Sócrates, "ya no entiendo ni puedo
d reconocer las otras causas, las sabias. Y si alguien me dice que aquello por lo que algo es bello es el vivo color que posee, o bien su figura, o bien otras causas de esta índole, me desentiendo de todas ellas, pues me desconciertan. Con simpleza, poca habilidad y tal vez ingenuamente, tengo para mí, en cambio, que lo que hace a algo bello no es otra cosa que aquello Bello; trátese de una presencia, o bien de una comunión, o bien de cualquier otro modo en que sobrevenga; pues en ese punto aún no estoy seguro. [Por el momento estoy seguro] sólo de que es por lo Bello que todas las cosas bellas llegan a ser bellas. Esto es, en efecto, lo que parece más seguro, tanto para responderme a mí mismo como a otros. Y mientras me atenga a ello,
e creo que no me arredraré, sino que será con seguridad que responderé —tanto a mí mismo como a cualquier otro— que por lo Bello las cosas bellas son bellas. ¿No te parece así?"

"Me parece que sí."

"¿Y no es, por ende, a causa de la Grandeza, que las cosas grandes son grandes y las más grandes más grandes, así como por la Pequeñez que las más pequeñas son más pequeñas?"

"Ciertamente."

"Por lo tanto, no aceptarías que alguien dijera que un [hombre] es más grande que otro por una cabeza, y que por este mismo
101a motivo el más pequeño es más pequeño; antes bien, protestarías que no dirás otra cosa que ésta: que todo lo que es más grande que algo

---

cualquier otra causa, sea por el color vivo que posee, por la figura o por cualquier otra causa de esa índole, me despido de todas ellas" (esto no concuerda con el enunciado de 100b).

es más grande sólo por la Grandeza, y que a causa de la Grandeza es más grande, mientras que lo más pequeño no es más pequeño por ninguna otra cosa que por la Pequeñez. Pues temerías, creo, que si dijeses que es por una cabeza que ése es más grande y aquél más pequeño, te saliera al paso la objeción de que, en primer lugar, lo más grande es más grande y lo más pequeño es más pequeño a causa de lo mismo; y, en segundo lugar, que lo más grande es más grande a causa de la cabeza, que es algo pequeño. Y esto es un prodigio: b
que algo sea grande por causa de algo pequeño. ¿No temerías que se te objetaran estas cosas?"

Cebes se echó a reír y dijo:

"Por cierto que sí."

"Pues del mismo modo temerías decir que diez es más que ocho gracias a dos, y que es por esta causa que lo sobrepasa, y no gracias a la Cantidad y por causa de la Cantidad; así como que una longitud de dos codos es mayor que otra de un codo por obra de la mitad y no por la Grandeza. El temor, en efecto, debería ser el mismo en todos los casos."

"Seguramente."

"Ahora bien; ¿no te cuidarías de afirmar que, al añadir un uno a otro uno, la adición fuera la causa de la generación del dos, o, al c
dividirse [un uno en dos partes], la división [fuera la causa de la generación del dos]? ¿Y no gritarías fuerte que no conoces otro modo de que cada cosa se genere si no es participando de la realidad particular correspondiente, en la cual participa; y que en los casos mencionados no puedes dar otra causa de la generación del dos que la participación en la Dualidad, y que es necesario que de ésta participe lo que haya de ser dos, así como de la Unidad lo que haya de ser uno? En cambio desecharías [como causa] tales divisiones y adiciones y demás sutilezas, dejando que respondieran de ellas otros más sabios que tú. Temiendo, por tu parte, a tu propia sombra d
—como se dice— y a tu inexperiencia, te aferrarías a la solidez de la tesis que has tomado como base[207], y según ella responderías. Si alguien atacara la tesis misma que has tomado como base, no le prestarías atención ni le contestarías hasta haber examinado si las consecuencias extraídas de ella concuerdan o no entre sí.[208] Y cuando

[207] Primera aparición del vocablo *hypóthesis* en el "segundo rumbo" (y tercera en el diálogo; ver nota 167). La segunda, que viene a continuación ("si alguien atacara a la tesis misma que has tomado como base"), se halla inserta en un complejo pasaje que comentamos en la siguiente nota 208.

[208] El presente pasaje resulta terriblemente complicado de entender, y no se sabe si por culpa de Platón mismo o de algún copista. No he hallado ninguna solución que me resultara del todo convincente, aunque finalmente he adoptado la que sugiere R. Robinson *(op. cit.,* pp. 129 y ss.). El verbo *ékho* antes ha sido traducido por "aferrarse" y ahora por "atacar" (Robinson traduce en ambos casos por "aferrarse", pero aclarando que el sentido del segundo es "atacar"; análogamente Bluck y Hackforth). Tal equivocidad es posible, pero rara. Por otro lado, W. Wilamowitz (*Platon,* tomo II, Berlín, 1919, p. 348) sostiene que el significado es exactamente el mismo en ambos casos, y que lo que se quiere decir ahora es: "si alguien se adhiere a tal punto de vista... dile entonces «bueno, ¿y qué más?»,

se te hiciera necesario dar razón de la [tesis] misma, lo harías del mismo modo, tomando como base otra tesis básica[209], aquella que
e te pareciera mejor entre las supremas, hasta llegar a algo suficientemente sólido.[210] Y no te enredarías, como los polemistas, en discu-

---

y no le hagas caso, sino convéncete sólo si la suposición resiste el examen en sus consecuencias". Pero en tal caso, o sea si no hay un objeto (sino un simple adherente ingenuo), no se entiende por qué deba "hacerse necesario dar razón de la tesis misma", y buscar "algo suficientemente sólido", cuando, como dice Robinson, uno ya estaba satisfecho con la solidez de la tesis. Por otro lado, las enmiendas no parecen enmendar mucho, aparte de que no es muy prudente recurrir a ellas en cada dificultad. La de Madvig —sustituir *ékho* por *ephiemi*, "hostilizo"— ha sido ya muy hostilizada; P. M. Huby ("Phaedo 99d - 102a", en *Phronesis*, vol. 4, nº 1, 1959, p. 14) propone reemplazar el verbo *ékho* por *okhéo*, "dejarse llevar", y añadir un *epi*, en vista de lo dicho en 85d; pero esto, además de ser muy complicado, no soluciona el problema. Yo habría propuesto, por mi parte, dejar el *ékho* como está y cambiar el *autés* ("misma") por *álles* ("otra"; pero también habría que suprimir el artículo que le sigue); en tal caso, el significado sería: "si alguien se aferrara (o sea se adhiriera) a otra tesis básica, etcétera". Esta enmienda tendría la virtud de conectar la regla que sigue ("examina si sus consecuencias concuerdan o no entre sí") con la que ya ha sido puesta en juego en el ejemplo anterior del hombre más grande que otro. Pero, además de otras dificultades (como la de que en seguida se menciona "otra tesis básica" no refiriéndose a una tesis opuesta, sino a otra más elevada), sigue faltando el objeto que justifique que se busque luego dar razón de la tesis misma. Por estos motivos, y a regañadientes, me quedo con la interpretación de Robinson. Robinson hace notar que el procedimiento de examinar si las consecuencias de la tesis concuerdan o no entre sí no constituye una prueba de la validez de la tesis —salvo aparentemente, para el objeto—, sino que implica en realidad inferir consecuencias de dicha tesis, lo cual es uno de los principales pasos de un método. La prueba de la tesis, en cambio, se daría al "dar razón de la tesis misma". Naturalmente, en este caso como en el mencionado en la nota 206, el hecho de estar de acuerdo con Robinson en el punto que se establece no significa que Robinson estaría de acuerdo con los casos que para mí hacen de ejemplificación, en este caso de la concordancia o discordancia —entre sí— de las consecuencias extraídas de la *hypóthesis*. Si la *hypóthesis* fuera, en efecto, "por la Grandeza las cosas más grandes son más grandes y por la Pequeñez las cosas más pequeñas son más pequeñas" (101a), las consecuencias —aplicadas a la relación entre Simmias y Sócrates, por un lado, y entre Simmias y Fedón, por otro, tal como se verá en 102c-d —concordarían entre sí. Si, en cambio, tenemos algo así como que "Simmias es más grande que Sócrates por una cabeza, y por una cabeza es más pequeño que Fedón", estas consecuencias —derivadas de las *hypothéseis* que combate Sócrates— no concordarían entre sí, ya que resultaría que tanto lo más grande es más grande como lo más pequeño es más pequeño por la misma causa (la cabeza), además de que es por algo pequeño (la cabeza) que lo más grande es más grande (101a-b).

209 *Hypóthesis hypothémenos:* tercera aparición del vocablo dentro del "segundo rumbo" de la investigación (quinta en el diálogo).

210 Aquí se busca, pues, fundamentar la tesis misma. Wilamowitz (*op. cit.*, II, pp. 348-349) conecta este pasaje con el de *Rep.*, VI, 510b y ss.; donde se hace de las *hypothéseis* meros "peldaños y trampolines para alcanzar el principio de todo", al que se declara no basado en otra *hypóthesis* (por lo tanto, *anypóthetos*). El "algo suficientemente *sólido*" es, para Wilamowitz, "el fundamento último que provee la explicación suficiente para todo ser y todo conocimiento", o sea —como se ve en *Rep.*, VII, 533b - 534c— la Idea del Bien; sólo que en el *Fedón*, "Platón no puede hablar todavía en forma detenida y clara, porque aún no ha recorrido el camino hasta lo *anypótheton*". Contra tal conexión, Robinson (*op. cit.*, p. 138) protesta que el principio incondicionado de la *República* es epistemológico, mientras que aquí, "puesto que Platón meramente apunta a una hipótesis que su objetor pudiera aceptar, la epistemología no entra en cuenta para nada". Pareci-

siones acerca del principio y al mismo tiempo acerca de lo que de él

damente, Hackforth (p. 141): "Sócrates no está considerando un proceso de razonamiento que satisfaría la exigencia última de un filósofo, sino uno que sirviera al propósito de dar satisfacción a un interlocutor sobre un teorema particular. El método de hipótesis es un método práctico para uso diario, y Platón no espera que ascendamos hasta la *autò agathón* cada vez que tratemos de establecer un punto discutido". Se trata, por ende, de dar con "una hipótesis a la cual el interlocutor no pueda hacer objeciones o dudas". Pero si se tendiera meramente a satisfacer a un objetor que no se hubiese conformado con una tesis que para uno ya era suficientemente sólida, se podría seguir hasta el infinito, o bien frenarse arbitrariamente donde el objetor se convenciera o se cansara. Alguna regla epistemológica ha de entrar en juego, pues, para que tenga sentido la discusión. (Cf. la crítica de H. Cherniss en la crítica al libro de Robinson incluida en el trabajo citado —ver final de la nota 17— del *A. J. of Philology*, LXVII; 1947, p. 141, y el artículo de M. D. C. Tait, "A problem in the method of hypothesis in the *Phaedo*", *Studies in Honour of Gilbert Norwood, Phoenix*, Suppl. 9, 1952, pp. 110-115; y contra Hackforth, aunque al parecer sin tomar en cuenta otras posiciones, J. E. Raven, *Plato's thought in the making*, Cambridge University Press, 1965, pp. 98-102). Por mi parte, entiendo que de ningún modo se está proponiendo "un método práctico para uso diario" (Hackforth), frente a un interlocutor que sea "un hombre ordinario de la calle" (Raven), lo que equivaldría a trivializar el "segundo rumbo" y convertirlo en un procedimiento puramente lógico, cuando no erístico, cosa contra la cual en seguida Platón previene (véase el apartado "El método filosófico" de nuestra Introducción). Desde el comienzo de la argumentación, Platón ha planteado su necesidad de conocer "lo mejor en cada caso", "por qué es mejor para cada cosa ser como es" (97a - 98b). Se está preguntando por el sentido del universo en su conjunto y para cada cosa en particular (97c), por lo cual resultaría incomprensible que, tras probar infructuosamente con teorías mecanicistas, se desembocara en un procedimiento apto para resolver disputas callejeras con cualquier interlocutor. El argumento de Stenzel (*Studien zur Ent. der pl. Dial.* p. 129) de que "no se trata, en todo caso, de un fundamento unitario de todas las *hypothéseis*, ya que se habla expresamente de «algo suficiente», *epi ti hikamón*", choca con la queja de Platón contra los que no buscan "el poder de disponer las cosas lo mejor posible" "ni se les ocurre que exista *alguna (tina)* fuerza demoníaca" (99c). Es decir, si se pide cuenta de por qué haya de existir "algo Bello en sí y por sí" —o sea lo perfectamente Bello— o de otras *hypothésis* análogas, sólo cabe remitirse a la existencia de la Bondad Suprema, "lo Bueno común a todas las cosas" (99c), "lo Bueno y necesario que en verdad conecta todas las cosas" (99c), o, como lo dice en la *República*, "la Idea del Bien", "por obra de la cual a las cosas les adviene el existir y la *ousía*" (VI, 508e, 509b). De esto ya no cabe dar cuenta: es lo *anypótheton*. Es un axioma de la fe: cosa de creer o no si la realidad tiene sentido. Pero de cualquier modo, debo aclarar que las *hypothéseis* de *Rep.*, VI, 510b —que sirven de meros "peldaños y trampolines para alcanzar el principio de todo"— no tienen en ningún momento el valor de las "tesis que se toman como base" en el *Fedón*. En efecto, allí será "lo par y lo impar, las figuras, tres clases de ángulos y cosas de tal índole", que juegan como punto de partida en los procedimientos matemáticos, y que, a juzgar por la crítica de Platón, son supuestos no explicitados: al explicitarse, "haciendo de las *hypothéseis* no principios *(arkhai)*, sino realmente *hipothéseis*" (VI, 511b), lograremos dar los primeros pasos hacia una axiomatización en la metodología científica. Pero debe darse aún un paso más arriba, hasta llegar al Bien, que operaría como "término primitivo" a partir del cual se tornan "inteligibles" las *hypothéseis*. Adviértase, en cualquier caso, que no por moverse en la *República* en el campo de las matemáticas, se toma el vocablo *hypóthesis* como en el *Menón* (ver nota 167). Lo común al uso del vocablo en los tres diálogos ha de ser su alusión a algo que *se toma como supuesto y que sirve de punto de partida para el pensamiento* (aunque en el *Fedón* tales "supuestos" tengan un carácter explícito y un valor fideístico especiales, ya que conciernen a la existencia de las Ideas).

se deriva[211]: al menos, si quieres descubrir algo real. En efecto, acerca de esto último probablemente no se da en esos polemistas ni una sola palabra ni una preocupación: por obra de su sabiduría pueden confundirlo todo, sin que eso les impida quedarse satisfechos
102a de sí mismos. Tú, en cambio, si eres un filósofo, creo que harás como digo."

"Es la pura verdad", dijeron a la vez Simmias y Cebes.

211 Según Robinson (*op. cit.*, pp. 140-141), "discutir el principio" equivale a deducir una tesis de otra más elevada; y "discutir los resultados" vale tanto como "ver si los resultados concuerdan o no entre sí". Los polemistas, dice Robinson, confundirían estos dos pasos del procedimiento que Platón quiere separar, porque quiere distinguir en cada instante "entre lo que se está suponiendo y lo que se está deduciendo". Pero "*el* principio" *(he arkhé)* no puede ser meramente "otra tesis más elevada", sino sólo la primera y suprema (ver nota 210). Entiendo que las expresiones que he traducido "lo que de él se deriva" *(tà ex ekeines hormeména)* y "algo real" *(ti tôn ónton)* se equivalen entre sí —no para los polemistas, desde luego, sino para Platón—, por lo cual, y sin perjuicio de que se quiera establecer aquí una distinción metodológica como la que Robinson señala, creo que en el fondo esta advertencia no es otra cosa que una exhortación a no perder de vista nunca el *sentido último* de las proposiciones que están en discusión, y que fundamenta a todas y a cada una de ellas.

VIII

ARGUMENTO FUNDAMENTAL ACERCA DE LA INMORTALIDAD DEL ALMA

(102a - 107b)

Una vez establecido que las cosas-en-sí son las causas por las que decimos que las cosas sensibles sean o dejen de ser lo que son, según éstas participen o dejen de participar en aquéllas, Sócrates aplica tal tesis a ia refutación de la objeción de Cebes. Su argumentación es la siguiente: 1º) una cosa determinada puede participar de dos cosas-en-sí contrarias, siempre que no sea en el mismo sentido (p. e., Simmias es más grande que Sócrates y más pequeño que Fedón, con lo que participa —en distintas relaciones— de la Grandeza y de la Pequeñez) y que su participación en una de esas cosas-en-sí no sea la esencial para ella, o sea la que la hace existir como lo que es (Simmias no deja de ser Simmias porque sea más grande o más pequeño que otro); 2º) en cambio, si la participación en una cosa-en-sí es esencial para una determinada cosa, ésta no puede participar en la cosa-en-sí contraria a aquélla (p. e., la nieve no puede participar en el calor, porque es esencial para ella participar en el frío, que es contrario al calor); si adonde está llega la cosa-en-sí contraria, por consiguiente, se alejará o perecerá (al llegar el calor adonde está la nieve, ésta se derrite, o sea perece, deja de ser nieve); 3º) el alma es lo que vivifica al cuerpo; para ella es esencial la participación en la Vida. Siendo así, no puede participar en la cosa-en-sí contraria a la Vida, o sea la muerte. 4º) De acuerdo con la alternativa antes enunciada, al llegar la muerte adonde se encuentra el alma —o sea al cuerpo—, ésta debe alejarse o perecer. Pero no puede ser que perezca, ya que sería contradictorio hablar de algo para lo cual es esencial participar de la Vida y decir que ese algo muera (concebir al alma como muerta sería, por ende, absurdo). Por consiguiente, al llegar la muerte, el alma se aleja hacia el más allá. Simmias se queda con dudas acerca de la bondad del argumento.

a) *La exclusión de los contrarios*

Equécrates: —¡Por Zeus, Fedón, que tenían razón en hablar así! Pues lo que dijo Sócrates me parece maravillosamente claro, incluso para alguien corto de entendimiento.

Fedón: —Ciertamente, Equécrates, y así le pareció a todos los que estaban presentes.

Equécrates: —Y al escucharte ahora, así también nos parece a nosotros, que estábamos ausentes. Pero ¿qué fue lo que se dijo después de eso?

b *Fedón:* —En la medida que me acuerdo, después de que se convino esto con él y que se quedó en que cada una de las Ideas [212] existe y que todo lo demás, al participar de aquéllas, recibe de ellas su propio nombre, continuó formulando esta pregunta:

"Si aceptas ese modo de hablar, cuando afirmas que «Simmias es más grande que Sócrates» pero «más pequeño que Fedón», ¿no estás diciendo entonces que en Simmias existen ambas cosas, tanto la Grandeza como la Pequeñez?"

"Por cierto."

"Pero ¿convienes en que al decir «Simmias sobrepasa a Sócrates»
c el lenguaje no se atiene a la verdad de las cosas? Pues no pertenece a la naturaleza de Simmias sobrepasarlo, [no lo sobrepasa] por ser Simmias, sino por la Grandeza que sucede que tiene. A su vez, tampoco es que sobrepasa a Sócrates porque es Sócrates, sino porque Sócrates posee la Pequeñez, en comparación con la Grandeza de aquél."

"Es verdad."

"Asimismo, no es sobrepasado por Fedón porque Fedón sea Fedón, sino porque Fedón tiene Grandeza en comparación con la Pequeñez de Simmias."

"Así es."

"De este modo, entonces, puede llamarse a Simmias tanto «pequeño» como «grande», ya que está en medio de los dos, sometiendo
d su Pequeñez a la Grandeza [de Fedón] para que la sobrepase, y ofreciendo su Grandeza [a Sócrates] para sobrepasar la Pequeñez de éste." Al mismo tiempo que sonreía, añadió: "¡Parece que hablo con la precisión de un tratado! Y sin embargo, sin duda las cosas son como digo."

Cebes convino.

"Mi propsito al hablar es lograr que compartas mi opinión. Me parece, en efecto, que sólo la Grandeza-en-sí de ningún modo consiente en ser a la vez grande y pequeña, sino que tampoco la Grandeza [que hay] en nosotros [213] admite la Pequeñez, ni consiente en ser

[212] Es la primera vez que en el diálogo aparece el término *eîdos* referido a las cosas-en-sí, aunque lo hayamos visto usado con otras significaciones, y aunque el concepto de cosa-en-sí ya haga rato que está en juego.

[213] La siguiente frase traza una distinción entre la Grandeza que existe *en* Simmias, "la Grandeza en nosotros", y "la Grandeza-en-sí". ¿Cuál es la diferencia? Burnet declara, correctamente a nuestro juicio, que "la Grandeza en nosotros" es la Idea de la Grandeza, "en la medida en que «se halla presente» en nosotros o que nosotros «participamos» de ella". Hackforth, en cambio, contrapone la "Forma trascendente" al "carácter inmanente" (p. 153), y Bluck llama a la primera "Forma en sí" y a la segunda "Forma-copia" (p. 121, n. 1), con lo cual establecen que *las Formas mismas* (lo que nosotros preferimos llamar "Ideas", y que constituye el centro de la llamada "doctrina de las Ideas") *son puramente "trascendentes"*.

sobrepasada. Antes bien, cuando se acerca a ella su contrario, o sea e
lo Pequeño, ha de suceder una de dos cosas: o bien huye y se bate en retirada, o bien perece al llegar éste. Mas de ningún modo esperará a pie firme y acogerá a la Pequeñez, consintiendo en ser distinta de lo que era. Así, yo he acogido en mí y esperado a pie firme [214]

Verdenius hace notar que el texto no da pie a tal distinción; y que, en cambio, en 103b la expresión *autò tò enantíon* (que traducimos "el contrario mismo", aunque el *autó* se presta para traducir "el contrario-en-sí", como lo vertimos en otros casos en que dicho pronombre *autó* es unido predicativamente a un sustantivo con artículo) vale tanto para el contrario "en nosotros" como para el contrario "en la naturaleza" (que es la fórmula que allí se contrapone a la de "en nosotros"). Claro que esto podría deberse a una ambigüedad del empleo de *autó*, como protesta D. Keyt (artículo citado, pág. 169, n. 1), ya que dicho vocablo acaba de ser contrapuesto —en la expresión "Grandeza en sí"— al "en nosotros" en el pasaje que estamos comentando. Pero la dificultad de la distinción que Bluck, Hackforth, Keyt y otros pretenden trazar, entre Ideas trascendentes e inmanentes, se pone de manifiesto a través del procedimiento de Bluck —que yo también adopté en un principio, y que me llevó a la convicción de que era impracticable— de poner con mayúsculas los nombres de las "Formas mismas" y con minúsculas los de las "Formas-copia". En 103e - 104a se usa la palabra *eîdos*, que Bluck traduce "Formas", y que se ejemplifica con el caso del Impar, que Bluck escribe con mayúscula. En seguida se dice que hay cosas que, aunque no sean lo Impar, por naturaleza son inseparables de éste; se pone como ejemplo "el tres", que Bluck escribe con minúscula (inmediatamente se añade una frase que Bluck deja sin traducir: "examina el caso de la tríada"; Hackforth traduce en ambos casos "el número tres"). Lo mismo sucede con lo Par y los números correspondientes. A continuación se señala que "las cosas que, sin ser contrarias entre sí, contienen siempre a los contrarios, también se rehúsan a admitir en su seno a la Idea contraria a la existente en ellas" (aquí Bluck y Hackforth traducen *idéa* por "carácter"), y se ejemplifica con el rehusamiento del tres a convertirse en "par". Por consiguiente, añade Platón, "no sólo las Ideas contrarias" (aquí Bluck torna a traducir "Formas opuestas") no toleran el avance recíproco: aquellas cosas que, como la Idea del tres (104d: nuevamente Bluck traduce aquí *idéa* por "carácter", y sigue escribiendo "tres" con minúscula), contienen en su seno una de esas Ideas contrarias (lo Impar, en este caso), tampoco toleran el avance de la Idea opuesta (lo Par). De este modo, "es forzoso que las cosas de las cuales toma posesión la Idea del Tres no sólo sean «tres» sino también «impares»: aquí se muestra que, así como cuando, al hablar de lo Impar, Platón se refería a la Idea de lo Impar, lo mismo sucedía con el Tres (aunque Bluck continúe aquí escribiéndolo con minúscula). Platón prosigue su argumento: a la Idea del Tres, por lo tanto, no tendrá acceso la Idea (*idéa*: "carácter", traduce Bluck) contraria a la "estructura" (o aquí sí "forma": *morphḗ*; pero Bluck traduce "cualidad") que la ha "producido" o "modelado" (véase nota 277). Esta estructura que la ha producido o modelado es lo Impar (pero aquí Bluck escribe con minúscula "impar"); y la contraria es "la de lo Par" (aquí Bluck sobreentiende "carácter" y escribe "carácter de lo Par", ¡con mayúscula!). El texto platónico es indudablemente difícil, pero no hay duda de que Bluck y los que pretenden ver un límite tajante entre Ideas trascendentes e inmanentes lo complican sin posibilidad de coherencia lógica alguna.

Por mi parte, me he resuelto a escribir con mayúsculas toda palabra que el texto presente como Idea —aun en casos ambiguos, como son el de la nieve y el calor, según veremos—, sin distinguir lingüísticamente las etapas del viaje a la Idea más de lo que lo hace Platón. Véase el apartado "El problema del dualismo de mundos" de nuestra Introducción.

214 Hackforth traduce *hypoméno* como "soportar", considerando al verbo como transitivo, con "la pequeñez" como objeto. Pero Burnet —con quien concuerda Verdenius—, hace notar que se trata de un término militar, contrapuesto aquí a "batirse en retirada". La importancia de esta traducción estriba, para mí, en que "soportar la Pequeñez" significaría que se trata de "la Pequeñez en nos-

la Pequeñez, y siendo aún como soy, la misma persona, soy pequeño: pero aquella [Grandeza que hay en nosotros], en tanto es grande, no se atrevería a ser pequeña. Del mismo modo, la Pequeñez [que hay] en nosotros no consentiría jamás en convertirse en grande ni en ser grande; y en general, cuando se trata de contrarios, ninguno de ellos puede, a la vez que sigue siendo lo que era, convertirse en su
103a contrario y ser su contrario; sino que, llegado el caso, se aleja o perece."

"Me parece que es por completo así", dijo Cebes.

Al oír esto uno de los presentes —no me acuerdo bien quién fue— exclamó:

"¡Por los dioses! ¿No se convino antes precisamente lo contrario de lo que ahora se está diciendo? ¿No se quedó en que de lo más pequeño se genera lo más grande y de lo más grande lo más pequeño, y en que, en una palabra, la generación de los contrarios se produce a partir de sus contrarios? Porque ahora me parece que se dice que esto jamás debería suceder."

Tras escucharlo, Sócrates, volviendo la cabeza, respondió:

b "Has hecho muy bien en recordarlo. No obstante, no adviertes la diferencia que media entre lo que ahora se dice y lo que se dijo entonces. En esa ocasión, en efecto, se afirmó que un objeto contrario a otro se genera a partir de este objeto contrario; ahora, en cambio, que el contrario mismo —sea el que [existe] en nosotros o el que [existe] en la naturaleza[215]— no se convertirá nunca en

otros" (ya que sólo la podemos soportar si la tenemos *en* nosotros), mientras que hablar de "acoger la Pequeñez" indica que se trata de la Pequeñez-en-sí, lo cual implicaría una contradicción en las dos frases que hablan simultáneamente de "acoger" y "soportar" la Pequeñez, contradicción que desaparece si se trata de "acoger" y "esperar a pie firme" la Pequeñez, ya que en tal caso es la Pequeñez-en-sí la que corresponde a los dos verbos. Por supuesto que la contradicción no existe para Hackforth, ya que para él (véase nota 213) la Pequeñez-en-sí sería totalmente trascendente, y no podría ser acogida, ni esperada a pie firme, y mucho menos, por supuesto, soportada por la cosa. El *kaí* ("y") que une ambos verbos es, según Verdenius, explicatorio: el verbo que traducimos "esperar a pie firme" explicaría al "acoger". En la medida en que dicha explicación puede ser considerada como "una calificación adverbial", podríamos clasificar la figura como hendíadis (cf. J. D. Denniston, *Greek Prose Style*, Oxford, 1952, Clarendon Press, pp. 62-63).

215 Ya hemos anticipado en la nota 213 que la fórmula "en la naturaleza" *(en têi physei)*, que aquí se emplea, es equivalente con la del "en sí" *(autó)* aplicada en 102d, contrapuestas en ambos casos a la de "en nosotros" *(en hemîn)*. H. Cherniss (*Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, ed. Russell y Russell, Nueva York, 1962, pp. 209-211 y n. 125) cita este pasaje como uno de los ejemplos conclusivos de la "existencia separada de las Ideas". Dicho pasaje y otros similares (*Rep.*, VI, 501b, *Parménides*, 132d, etc.), probarían que, si bien Aristóteles no comprendió la doctrina de las Ideas, su malentendido no radicaría en la imputación de la separación misma, "sino en su concepción de las consecuencias necesarias implicadas en tal separación". Ahora bien, la expresión "en la naturaleza" (o "por naturaleza", *physei*, como se dice en el pasaje de *Rep.*, VI, 501b citado por Cherniss; en *Rep.*, X, 597c-d dicha equivalencia entre *en êti physei* y *physei* se hace evidente) no creo que pueda ser tomada como prueba conclusiva de una "existencia separada de las Ideas". En tal uso, *physis* significa simplemente "Idea", como señala Adam (nota *ad Rep.*, X, 597b10), de modo que según entiendo, el empleo de dicha expresión no evidencia en sí misma más separatismo que el que

su contrario. En aquella oportunidad, mi amigo, hablábamos de las cosas que contienen a los contrarios, y que reciben de éstos su nombre; ahora, en cambio, de aquellos contrarios mismos por cuya presencia las cosas reciben su nombre; y de ellos en sí mismos afir- c
mamos que no consentirían en generarse unos de otros." [216] Y al mismo tiempo que miraba a Cebes, añadió: "¿Acaso, Cebes, te ha turbado algo de lo que se acaba de decir?"

"Esta vez no", respondió Cebes; "aunque no digo que no haya muchas cosas que me turben."

---

pueda sugerir el vocablo *autó*, ni aunque se nos diga —como en la cita del *Parménides*, 132d— que "estas Ideas existen (o están: *hestánai*) como paradigmas (*paradéigmata*) en la naturaleza, mientras las otras cosas se les asemejan y son [sus] símiles (*homoiómata*)". Ya en el *Eutifrón*, donde nadie o casi nadie ha visto una existencia de Ideas separadas, Platón se pregunta por lo Santo-en-sí (*tò hósion autó*, 5d) y no admite que se responda aludiendo "a las muchas cosas santas, sino a aquel *eídos autó* por el cual todas las cosas santas son santas" (6d); reclama que Eutifrón muestre qué es la *idéa auté*, "a fin de que, mirándola y usándola como paradigma (*parádeigma*)", pueda llamarse santo "a lo que sea semejante (*toioûton*) a ella". Nos remitimos, sobre este punto, nuevamente a nuestra Introducción.

216 En 70d - 71d se quería demostrar que los vivientes nacen a partir de los muertos tanto como éstos devienen tales a partir de seres vivientes, y para ello se recurría a ejemplificar con lo bello y lo feo, lo justo y lo injusto, etc. Se trataba de "todo cuanto posee generación", y por consiguiente de cada multiplicidad concreta de "cosas" bellas, feas, justas, injustas, etc. Un montón de arcilla, que sería feo, deviene bello (merced a la mano del artista); un hombre que obra justamente se ha vuelto justo a partir de un estado de menor justicia y, por ende, de mayor injusticia (aquí es donde Platón ponía el "más" y el "menos", ya que tiene conciencia de que no es forzoso que el hombre justo —de todos modos nunca plenamente justo— se convierta en tal desde una total injusticia anterior). De este modo, el montón de arcilla, el hombre, etc. (estos ejemplos son míos) son los sujetos portadores, primero de un contrario, luego del otro. Lo cual prefigura las nociones aristotélicas de "sustrato" ("las cosas que contienen a los contrarios"), de "privación" (el primer contrario, que Aristóteles considera "no-ser" con respecto al otro contrario: así, "lo inculto" o "el desorden", en *Fís.*, A7, $190b_{14-15}$) y de "entelequia" (el segundo contrario, en cuanto es *télos*, meta del devenir: "lo culto" y "el orden", respecto de los ejemplos anteriores). Claro que si la entelequia es esencialmente adquisición de un *eîdos*", como reconoce Aristóteles (*Fís.*, B1, $193b_{19-20}$). Por ello, Cherniss (*A.'s Crit. of Pl. and the Ac.*, pp. 88-92) hace notar la injusticia de la crítica aristotélica a Platón (en *Fís.*, A9, $192a_{21-22}$ y *Met.*, XII, 10, $1075a_{30-32}$) en el sentido de que éste convierte a la "materia" o "sustrato" en uno de los dos contrarios, y que, puesto que la materia aspira a un *eîdos*, tiende a su propia destrucción. El presente pasaje, señala Cherniss, es sumamente claro en cuanto a la diferenciación que Platón hace entre dicho "sustrato" y el *eîdos* que alberga. Por cierto que Aristóteles no tiene en cuenta —al hacer su reproche— este pasaje del *Fedón*, sino más bien aquellos del *Timeo* en que se presenta al "receptáculo" como "madre" y a las "Ideas" como "padre" (48c - 53b), y a "enseñanzas no escritas" (*Fís.*, III, 2, 209_{11-16}), cuyo contenido no conocemos, pero en las cuales parece que la "madre" es una díada de "lo grande y lo pequeño" (*Fís.*, A8, $192a_{11-14}$). Mi impresión personal es la de que el concepto aristotélico de "materia" ha sido acuñado precisamente a base de una elaboración del "receptáculo" materno del *Timeo*. De todos modos, Cherniss muestra que allí tampoco se aplica la crítica, ya que "al establecer la carencia de forma del «receptáculo» en el *Timeo* (50d - 51a), Platón revela que sigue siendo fiel a esta doctrina" sentada en el *Fedón*. (En cuanto a las "enseñanzas no escritas" y su referencia a "lo grande y lo pequeño" Cherniss las considera una fantasía de los intérpretes y un grueso equívoco de Aristóteles; cf. especialmente *The Riddle of the Early Academy*, Berkeley, 1945, pp. 15-16.)

"¿Estamos entonces absolutamente de acuerdo en que jamás un contrario llegará a ser contrario a sí mismo?"

"Absolutamente."

"Examina ahora si sigues estando de acuerdo conmigo en esto: ¿llamas a algo «Calor» y «Frío» [217]?"

"Por cierto."

"¿A lo mismo que [llamas] «Nieve» y «Fuego» [218]?"

[217] La traducción literal sería "caliente" y "frío", pero no permitiría entonces entender lo que sigue en la argumentación.

[218] Este ejemplo es, a mi juicio, poco feliz. A primera vista, uno pensaría que se trata de los objetos sensibles "nieve" y "fuego", que son visitados por las Ideas de Frío y Calor, respectivamente. Pero a continuación, en el ejemplo del tres y de lo impar se pone de manifiesto —si no en el primer momento, al menos con toda claridad en 104d— que se trata de una relación entre Ideas, unas más generales y más extensas que otras. (En eso estoy de acuerdo con D. Keyt, *art. citado*, p. 168, n. 2.) Por eso he escrito con mayúscula Nieve y Fuego (así como Calor y Frío), por entender que debe tratarse de cosas-en-sí. No digo con esto que Platón haya querido referirse efectivamente a las cosas-en-sí, aunque tampoco se esmeró en definir si aquí se refería a ellas o a las cosas concretas. Me parece, más bien, que ha pasado que lo sustancial del argumento era esto: hablamos de cosas que no son contrarias entre sí, pero que implican en sí mismas cualidades contrarias (el dos y el tres no son contrarios entre sí, dice más adelante, pero implican respectivamente lo par y lo impar, que sí son contrarios); de este modo tales cosas excluyen a la cualidad contraria a la que hay implicada en ellos (por ende, no sólo lo impar excluye a lo par, sino también el tres —por estar implicado en él lo impar— excluye a lo par). El ejemplo de la nieve y del frío lo da, aparentemente, porque le viene bien para ilustrar más gráficamente con un caso de la experiencias cotidiana. Pero no es lícito saltar así del puro análisis lógico a la observación empírica (en 106a va a hablar del derretimiento de la nieve y de la extinción del fuego, lo que hace más patente que está pensando en objetos de la experiencia); y además, Platón parece no haber caído en la cuenta de que es también sustancial, para la coherencia del argumento, el que la referencia que el lenguaje hace sea en todos los ejemplos hacia un mismo tipo de objetos. En efecto, si las cosas —aquellas que no son contrarias entre sí pero implican cualidades contrarias— son "cosas" concretas, estarían sujetas al devenir, y como tales (de acuerdo con 78b y ss.) nacerían y perecerían. De ellas estaría bien dicho que "perecen" al acercarse otra "cosa" sensible portadora de la cualidad contraria (p. e., la nieve perece al acercarse el fuego, pues éste trae consigo el calor). Si son cosas-en-sí, en cambio, no nacen ni mueren, y por ende de ellas estaría bien dicho que —cuando se hallan presentes en nosotros, o sea en las cosas concretas— "se baten en retirada" ante la invasión de algo que trae la cualidad contraria (según el ejemplo dado por Platón, la Grandeza que hay en nosotros "se bate en retirada" ante la invasión de lo Pequeño; aunque no se dijo de qué modo concreto podría producirse tal invasión), pero nunca podría decirse que "perecen" en sentido estricto. Y este punto es capital cuando lo que está en juego es precisamente la delimitación de lo que es la muerte verdadera y definitiva. Bluck parece haber presentido este problema, pero lo intenta resolver de un modo poco aceptable para nosotros: dice que las cualidades que están en nosotros y a las cuales llama Ideas-copias, "pueden perecer" (p. 191, n. 2), a diferencia de la Idea-en-sí, que es eterna (p. 18). Pero a partir de 102d se habla "tanto de la Grandeza-en-sí... como también de la Grandeza que hay en nosotros" y se habla de leyes lógicas que se aplican, insiste Platón, en 103b, indistintamente en una y otra (ya que, como mostramos en la nota 268, se trata le la misma Idea, considerada en un caso haciendo abstracción de toda participación, y en el otro en la medida que es participada). Y sobre todo en el paso definitivo del argumento —en 106b-d— se señala que lo Impar, el Calor, etc., a diferencia de lo Inmortal, pueden perecer, porque su contenido significativo no implica un rechazo de la muerte —como es el caso

"Por Zeus que no." d

"¿En ese caso, el Calor es algo distinto del Fuego, y la Nieve algo distinto del Frío?"

"Sí."

"Con todo, creo que has de opinar que, según lo que decíamos antes, jamás la Nieve acogerá en sí al Calor y seguirá siendo lo que era —o sea «nieve», y además «calor». Antes bien, al acercársele el Calor, o bien se batirá en retirada o bien perecerá."

"De acuerdo."

"Y por su parte el Fuego, al acercársele el Frío, se retirará o perecerá; pero nunca se atreverá, tras acoger en sí a la Frialdad, a continuar siendo lo que era —vale decir «fuego»— y [además] «frío»."

"Dices la verdad."

"Es el caso entonces, con respecto a cosas de esta índole, que no e
sólo la Idea misma tiene derecho a su propio nombre para siempre, sino también otra cosa, que no es ella pero que posee siempre, mientras existe, la estructura [219] de aquélla. Tal vez algunos ejemplos

---

de lo Inmortal—, sino sólo un rechazo de lo Par y del Frío, respectivamente. Es decir que, contra lo que cree Bluck, la pauta de que se sirve aquí Platón para señalar la posibilidad de corrupción de las Ideas no es la de que sean trascendentes o que existan en nosotros, *sino que impliquen o no en su significación el rechazo de la corrupción*, para lo cual es menester que contengan en sí la cualidad contraria a la corrupción, como es el caso con lo Inmortal y la Vida. Y esto vale, insisto, tanto para las Ideas-en-la-naturaleza como para las Ideas-en-nosotros. Esto trae consigo, pues, una contradicción de fondo con la consideración de todas las ideas como inmortales (hecha en 78d - 80b).

219 "Estructura" = *morphé*; también podría haber traducido, más directamente, "forma", pero no lo he hecho para tratar de evitar los equívocos que la palabra "forma" produce casi inevitablemente en relación con las Ideas platónicas. Robin traduce "carácter", Hackforth "carácter formal" y Bluck "manifestación", aunque este último en 104d vierte el mismo vocablo por "cualidad", y Hackforth lisa y llanamente por "forma". Burnet y Hackforth sostienen que *morphé* e *idéa* son sinónimos. Y de hecho, en ambos pasajes ambos vocablos —y *eîdos*— dan toda la impresión de equivalerse. Puede advertirse que la misma equivalencia se ofrece al lector en *Rep*., II, 380 - 381e, donde Platón se pronuncia contra las metamorfosis mitológicas de los dioses (del Dios, ya que tras el anuncio hecho en plural, el pasaje en cuestión habla en singular). Los poetas nos hacen aparecer al dios "en diversas *idéais*", "transformando su propio *eîdos* en múltiples *morphás*", cuando un dios es quien menos podría "abandonar su propia *idéa*". Dado que la mitología que se está criticando aquí es básicamente la homérica, y que las metamorfosis censuradas son seguramente las descriptas en la *Ilíada* u otras análogas, lo lógico es pensar que los vocablos *idéa, eîdos* y *morphé* son usados en su significado homérico, que alude al aspecto corporal, la figura externa. No obstante, quien relea el pasaje y tome nota de los rigurosos artículos que inscribe Platón en el Estatuto del Poeta (no describir "al Dios como causa de todas las cosas, sino sólo de las buenas", asignarle al Dios la perfección por naturaleza, que es lo que lo hace lo menos susceptible al cambio externo y a la vez incapaz de desear salir por sí mismo de su perfección actual, etc., lo cual demuestra que no puede cambiar de *idéa*), pensará sin duda dos veces la cosa antes de decidir que en esta "teología", Platón está concibiendo una metamorfosis externa. Además, a pesar de su marco teológico-mitológico, el argumento se parece mucho al usado en el *Cratilo*, 439d - 440b (allí dentro de un marco gnoseológico-lingüístico; en ambos casos, me resulta evidente, sobre el mismo plano metafísico), hasta en el léxico usado: *existánai tês*

hagan más claro lo que quiero decir. ¿Es necesario o no que lo Impar detente siempre este nombre que ahora mencionamos?"

"Absolutamente necesario."

"Mi pregunta es ésta: ¿es la única cosa [que detenta] ese
104a nombre, o hay alguna otra cosa que, aunque no es idéntica a lo Impar, no obstante es necesario que se la llame con tal nombre —además del suyo propio—, a causa de que por naturaleza es de tal modo que no puede separarse de lo Impar? Quiero decir que eso es lo que pasa al Tres y a muchos otros [números]. Observa con respecto al Tres: ¿No te parece que siempre debe ser llamado con su propio nombre y además con el de lo Impar [220], aunque [«Impar»] no sea lo mismo que «Tres»? Así efectivamente corresponde a la naturaleza tanto del Tres como del Cinco y de la mitad íntegra de los números
b el que, sin identificarse con lo impar, cada uno de ellos sea «impar». Y, por su parte, el Dos y el Cuatro y toda la otra serie de números, sin ser idénticos a lo Par, cada uno de ellos es no obstante siempre «par». ¿Estás o no de acuerdo?"

"Claro que sí."

"Pues bien, atiende a lo que quiero mostrarte. Es esto: no sólo los contrarios rehúsan admitirse entre sí, según parece; todas las cosas que, sin ser contrarias entre sí, contienen siempre a los contrarios, también se rehúsan a admitir en ellas a la Idea contraria a la existente
c en ellas; antes bien, al avanzar ésta, perecen o se baten en retirada. ¿No diremos que el Tres perecerá o bien sufrirá lo que sea, antes que soportar el devenir «par», mientras sigue siendo «tres»?"

"Con toda seguridad", contestó Cebes.

"Y sin embargo, el Dos [por ejemplo] no es contrario del Tres.[221]"

---

hautoû idéas (*Rep.*, 380d; *Crat.*, 439e), los verbos *metabállo*, *kinéo*, etc. De todos modos, lo dicho no prueba que podamos admitir una equivalencia total de los vocablos *eîdos* e *idéa* con *morphé* que permitiera intercambiarlos sin más (y justificara, entonces sí, hablar de "teoría de las Formas", así como es lícito hablar de "teoría de las Ideas"). En efecto, jamás habla Platón de la *morphé* de lo Justo, de lo Bello, etc., cuando quiere referirse a las Cosas-en-sí. De este modo estimo que, mientras *eîdos* e *idéa* aluden a *toda la cosa-en-sí tal como es concebida*, "vista" plásticamente por Platón (por eso esos dos términos sí son usados como equivalentes de "cosas-en-sí") *morphé* se limita a indicar la disposición formal, los caracteres o rasgos distintivos de las cosas-en-sí (que es lo que Aristóteles llama *eîdos*). En cambio, estoy de acuerdo con C. Ritter (*Neue Untersuchungen über Plato*, esp. pp. 322 y ss.), entre otros, y en contra de algunas opiniones como la de P. Brommer (*Eîdos et Idéa. Étude sémantique et chronoligique des ouvres de Platon*, Assen, 1940; esp. pp. 51-64 en lo concerniente al *Fedón*), en el sentido de que *eîdos* e *idéa* son usados por Platón —y por todos los escritores antiguos— como sinónimos.

220 El número tres (como se ve en seguida, se trata de la Idea de Tres) tiene, pues, cuando menos dos nombres: el correspondiente a su propia Idea, o sea "*tres*", y además el que le confiere la Idea de lo Impar, o sea "impar". Nosotros hablaríamos más de "atributos" o "predicados" que de nombres, pero lo importante es que Platón está hablando siempre desde el punto de vista del análisis del lenguaje.

221 Bluck traduce: "*además*, el dos no es contrario del tres". Pero el sentido de *mèn ... ge* es claramente adversativo (Cf. J. O. Denniston, *The Greek Particles*, 2ª ed., Oxford, 1954, p. 335). Hackforth piensa que esta frase (él traduce como

"No, por cierto."

"Por consiguiente, no sólo las Ideas contrarias [entre sí] no toleran el avance recíproco, sino que hay otras cosas que no toleran el avance de estos contrarios."

"Es la pura verdad."

"¿Quieres que, si somos capaces, determinemos cuáles son éstas?"

"Bueno."

"Pues bien, Cebes, han de ser aquellas que, al tomar posesión d de algo, lo obligan a adquirir no sólo la Idea misma de ellas, sino también la de una cosa que es siempre contraria a otra."

"¿Cómo dices?"

"Lo mismo que decíamos hace un momento. Sabes, sin duda, que es forzoso que las cosas de las cuales toma posesión la Idea del Tres no sólo sean «tres», sino también «impares»."

"De acuerdo."

"Y bien, lo que decimos es que a las cosas de esta índole, [o sea a las Ideas que llevan consigo una Idea contraria a otra] jamás tendrá acceso la Idea contraria a aquella estructura que las ha modelado." [222]

"No, en efecto."

"Y en este caso [del Tres], ¿no es la [Idea] de lo Impar lo que las ha modelado?"

"Sí."

"¿Y la [Idea] contraria a ésta es la de lo Par?"

"Sí."

"Por consiguiente, al Tres jamás tendrá acceso la Idea de lo Par." e

"No, ciertamente."

"Vale decir, el Tres no tiene parte en lo Par." [223]

"No, no tiene parte."

"Por ende, el Tres es no-par." [224]

"Ahora bien, lo que dije que debíamos determinar era cuáles

---

nosotros: "*no obstante...*", etc.), carece de significación si se la toma sola, por lo que añade por su cuenta un pasaje en que se dice que, análogamente al caso del tres, el dos perecerá antes de convertirse en "impar" y seguir siendo a la vez "dos". Pero bien dice Verdenius que, en la presente frase, "el dos" es mencionado como un ejemplo concreto de devenir "par" (por eso he añadido, entre corchetes, las palabras "por ejemplo"; o sea: aunque el tres no es contrario, por ejemplo, del dos, perecerá antes que devenir "par", porque "tres" implica forzosamente a la Idea de Impar, que es contraria a la de Par.

222 La traducción de *apergázetai* sería, más bien, "ha producido", "ha elaborado", pero, sin conformarme del todo, he vertido "ha modelado", que me han sugerido las traducciones de Robin para este pasaje y las de F. Cornford y A. Rivaud para los pasajes 28a y 29a del *Timeo*, en que se halla el mismo verbo (en el primero de ellos se habla de que "ha modelado" o "producido la Idea").

223 Es decir, aquello que pensamos como el Tres perfecto (y que en Platón tiene la más alta realidad objetiva) no entra en lo que pensamos como lo perfectamente Par.

224 En español —como en alemán, francés e italiano— podríamos decir "impar", término que se ha formado anteponiendo el prefijo negativo a la palabra "par". Pero en griego —como en inglés— hay dos palabras de distinto origen para "par" e "impar", por lo que me veo obligado a traducir "no-par" en este caso; la aplicación de tal expresión negativa en el argumento se pone de manifiesto en 105d y ss. (Véase nota 232.)

son las cosas que, sin ser contrarias a otras, no obstante se rehúsan a admitirlas. Y tenemos ahora el ejemplo del Tres, el cual, sin ser contrario a lo Par, se rehúsa a admitirlo, porque lleva consigo constantemente al contrario de éste. Del mismo modo, el Dos [llevará
105a consigo constantemente al contrario] de lo Impar, el Fuego al del Frío, etcétera. Mira entonces si harías tuya esta caracterización: no sólo los contrarios no se admiten entre sí; también aquello que —al ingresar en alguna cosa— lleva consigo a uno de esos contrarios se rehúsa a admitir al contrario del que lleva consigo. Hagamos memoria nuevamente (nunca viene mal oírlo varias veces): el Cinco no admite la [Idea] de lo Par, ni el Diez —que es su doble— la de lo Impar. Lo Doble, por su parte, tiene también su contrario, pero
b además no admitiría a la [Idea] de lo Impar. Del mismo modo el Uno-y-medio y [fracciones] análogas[225], la Mitad, el Tercio y todas las [fracciones] análogas no admiten a la [Idea] del Entero. No sé si me sigues y estás de acuerdo en que es así."

"Te sigo y estoy completamente de acuerdo", fue la respuesta.

b) *El alma excluye la muerte*

Fedón: —"Volvamos ahora", prosiguió Sócrates, "al punto de partida, y no me respondas [estrictamente] a lo que te preguntaré, sino según el modelo que te voy a dar.[226] Digo esto teniendo a la vista

225 "Uno-y-medio" *(hemiólion)* se llama a la fracción 3/2, o sea a la proporción 1 : 1½, que se usaba especialmente en teoría musical. En general, los traductores suponen que se ejemplifica primero con las fracciones que tienen 2 por denominador (se dice "el Uno-y-medio y fracciones análogas"), y luego con las que tienen por denominador 3 (se dice "el tercio y fracciones análogas"). Eso puede ser; pero, en cambio, para interpretar las palabras "la mitad" —que hallamos entre uno y otro tipo de fracciones ejemplificadas—, en el sentido de "fracciones que cuentan con 2 como denominador", bien dice Burnet que habría que retorcer demasiado el griego.

226 Hackforth considera que estas líneas, tal como están en los manuscritos, carecen de significado, y que "los intentos de los editores de traducirlas no han tenido éxito", por lo que propone una enmienda al texto griego. Los otros editores, en cambio, no se hacen problema, y acaso con razón. En efecto, hemos visto que, si nos atenemos estrictamente al sentido de las palabras que usamos —y partiendo, por ende, de la aceptación de una realidad que corresponde en forma perfecta a nuestras palabras—, no podemos ya decir que "una cosa es bella por su figura" o que "un hombre es más grande que otro por una cabeza", sino que "una cosa es bella por causa de lo Bello" y que "un hombre es más grande que otro por causa de la Grandeza". Las primeras corresponderían a un tipo de respuesta que en 100c calificó irónicamente de "sabia", a la vez que la rechazaba. Al segundo tipo de respuestas las calificó en 100d de "simples", "poco hábiles" e "ingenuas", pero a la vez —ya sin ironía— de "las más seguras". Por consiguiente, si pregunto "¿por qué es esto bello?" lo más seguro es contestar: "por causa de lo Bello", porque responde a la lógica del lenguaje. *Ésa es, por ende, la respuesta estricta.* Pero a partir de 103c se extendió esa seguridad a un tipo de respuesta menos tautológica, y por ende, menos estricta. Ahí se vio que no sólo la Idea de lo Impar, por ejemplo, hace "impares" a las cosas en que se presenta, sino también *otra* Idea, que, sin ser lo Impar, posee inseparablemente de su propia estructura la estructura de lo Impar: por ejemplo, la Idea del Tres. En ese caso, si preguntáramos: "¿por

—a raíz de lo que ahora acabamos de decir—, junto a aquella respuesta segura a que me referí en primer lugar, otra manera de estar seguro. En efecto; si me preguntaras qué debe estar presente en el cuerpo para que esté caliente, no te daré la respuesta segura —aquella c respuesta no-sabia[227]—, o sea «es el Calor», sino la respuesta más sutil que ahora puedo dar, «es el fuego».[228] Y si preguntaras qué debe estar presente en el cuerpo para que esté enfermo, no diré «es la Enfermedad», sino «la Fiebre». Y acerca de qué debe estar presente en un número que sea impar, no diré «la Imparidad», sino «la Unidad», y así sucesivamente. ¿Son suficientes estos ejemplos para que te des cuenta de qué es lo que quiero?"

"Sí, suficientes."

"Pues entonces, respóndeme: ¿qué debe estar presente en el cuerpo para que esté vivo?"

"El alma."[229]

---

qué son impares las patas de un trípode?", la respuesta estricta sería "por causa de lo Impar"; pero se podría dar también una segunda respuesta, tan segura como la anterior —ya que se deriva lógicamente de ella—: "por causa del Tres". De este modo, en las presentes líneas cuestionadas por Hackforth, Platón pide no la respuesta estricta, sino la segunda respuesta, según el modelo que da en seguida.

227 La respuesta "sabia" (de acuerdo con el pasaje 100c) había sido una explicación de tipo físico o fisiológica. La respuesta "no-sabia" (de acuerdo con 100d) era la respuesta estricta, la que se atiene al sentido inmediato de las palabras, y por eso la más segura: "el Calor" (véase nota 226).

228 Es decir, así como la Idea de lo Impar es la causa, por ejemplo, de que las patas de un trípode sean impares, pero no sólo ella, sino que también puede decirse que lo es la Idea del Tres (por llevar consigo a la Idea de lo Impar), del mismo modo no sólo la Idea del Calor es la causa de que el cuerpo esté caliente, sino que también puede decirse que lo es la Idea del Fuego (por llevar consigo la Idea del Calor). Bluck dice que "ésta es, por supuesto sólo una de las muchas causas posibles, y no es una respuesta que abarque toda la pregunta". Pero me parece que, con la medicina hipocrática de su época a la vista, Platón creía efectivamente que siempre que hay calor en el cuerpo es porque hay fuego en él (véase *Timeo*, 82a y 86a).

229 Véase, en nuestra Introducción, los apartados "El último argumento de la inmortalidad del alma" y "El método platónico en el último argumento". W. Theiler, *Zur Gesch. der tel. Naturbetr. b. a. Arist.* (pp. 63-64) contrasta "El alma estática" del *Fedón* con "El alma movimiento" del *Fedro* (ambos son títulos de apartados de su estudio sobre Platón), aunque reconoce que el último argumento de la inmortalidad introduce en el *Fedón* una nueva concepción del alma. El alma se convierte en Idea, y es puesta en relación con la Idea de la Vida, en la misma relación que la Idea del Tres con la Idea de lo Impar, dice Theiler, "con lo cual el movimiento en el mundo terreno parece ser explicado desde las Ideas", aunque juzga que la explicación resulta insuficiente. En cambio, en el *Fedro*, 245d, las palabras "principio del movimiento" aplicadas al alma en 245e, según Theiler abren un nuevo camino para explicar la causación en el cosmos. Cherniss (*Ar.'s Criticism of Pl.*, 9, pp. 434 y ss.), por su parte, hace notar que la crítica que Platón formula a Anaxágoras en el *Fedón*, 97c - 99d "parecería implicar que ya en ese tiempo Platón creía que la mente o el alma era la causa de todos los fenómenos físicos, en el sentido de ser la verdadera causa de todo movimiento", y arguye que "el concepto de automovimiento *no* es mencionado por Platón por primera vez en el *Fedro*, sino que aparece en un diálogo que es universalmente considerado como anterior al *Fedro* y al *Fedón*, a saber, el *Cármides*", 168e - 169a (ciertamente que allí no se habla del alma ni de las Ideas, y el profesor Cherniss ha debido hilar fino para encontrar dicho concepto en un pasaje aún tan ele-

"¿Y esto es siempre así?"

d "¡Claro!"

"En ese caso, cuando el alma toma posesión de algo, ¿llega siempre portando la Vida?"

"Así llega, en efecto."

"Ahora bien, hay algo contrario a la Vida, o no?"

"Si, hay algo."

"¿Qué es?"

"La Muerte." [230]

"Entonces, de acuerdo con lo que se convino anteriormente, el alma jamás admitirá al contrario de aquello que ella lleva consigo."

"Es muy cierto", dijo Cebes.

"Veamos: ¿cómo llamábamos a lo que no admite a la Idea de lo Par?"

"No-Par." [231]

"Y a lo que no admite a lo Justo, o a lo que no admite a lo Culto?"

e "A esto, Inculto; a aquello, Injusto."

"Bien; y a lo que no admite a la Muerte, ¿cómo lo llamaremos?"

"Inmortal." [232]

---

mental: en última instancia, creo, puede concluirse que, cuando joven, Platón encontró el concepto de "automovimiento" como una posibilidad que guardó en su cajón de curiosidades o reservas, y que sólo más tarde abrió para aprovechar). Con respecto al argumento del *Fedón*, Cherniss se pronuncia así: "si para Platón la característica distintiva del cuerpo *vivo* era ya en esta época el movimiento espontáneo, debe haber considerado al alma, en tanto causa del "vivir", como causa del "moverse" y a su necesaria participación en la Idea de la Vida como participación esencial en la Idea del Movimiento" (pp. 436-437; sigue el análisis con el *Sofista*, 254d y ss.). Cherniss se opone categóricamente a "la suposición de Rodier de que el alma misma es mencionada como Idea" (tesis que vimos adoptada ya por Theiler). A Hackforth, por su parte, le parece "fuera de cuestión que *psykhé* es considerada *aquí* (o sea hasta 105e$_{9}$) como un carácter o forma inmanente" (*Ph.*, p. 162). Por mi parte, tendría poco que añadir aquí a lo expuesto al final de mi Introducción (apartado "El alma como participación"): *la presencia del alma en el cuerpo significa más que la presencia de la Idea en una "cosa.* Esto aparece claramente en 106b-c, donde, a diferencia de lo Par, lo Impar, lo Caliente, lo Frío, etc., el alma —que "llega siempre portando la Vida", 105d— comparte la Inmortalidad junto "al Dios" y "la Idea misma de la Vida" (o la Idea-en-sí de la Vida). Lo que Robin dice del amor platónico, a saber, que "Platón tendía a ver en el Amor la ley universal que anima todo lo real, que hace vivir la naturaleza" (*La th. Plat. de l'Amour*, p. 189), es de algún modo aplicable al alma humana (de la cual Robin considera que el amor es precisamente la "función propia", que ha sido extendida luego al Alma del Mundo).

230 El lector podrá observar que, si anteriormente hemos escrito siempre con minúscula la palabra "muerte" (incluso en pasajes como 64c, donde se examinaba su concepto, o como 91d, donde entraba en juego otro significado; véanse notas 40 y 143), ahora pasamos a escribirla con mayúsculas. Esto se debe pura y exclusivamente al tratamiento que de cosa-en-sí Platón aquí le confiere (lo cual no quiere decir que antes *no fuera* cosa-en-sí para Platón y ahora sí, sino que ahora *es tratada* como cosa-en-sí y antes no), en oposición a la Vida.

231 En el pasaje 104e. Véanse notas 224 y 232.

232 Puesto que se está hablando de los contrarios como cosas-en-sí, también "lo Inmortal" es aquí una Idea (el lector no debe despistarse al encontrar en seguida la palabra con minúscula en la pregunta "¿el alma es entonces inmor-

"El alma, por consiguiente, ¿no admite a la Muerte?"
"No."
"¿El alma es entonces inmortal?"
"Inmortal, efectivamente."
"Bien; diremos que esto queda demostrado, ¿no te parece?"
"Me parece que queda suficientemente demostrado, Sócrates."
"Veamos ahora esto, Cebes: si lo No-Par fuera necesariamente indestructible, el Tres no podría dejar de ser indestructible." 106a
"Claro que sí."
"Y si lo No-Caliente fuera necesariamente indestructible, al aplicarse a la Nieve calor, la Nieve se retiraría, intacta y sin derretirse. En efecto, no perecería ni tampoco resistiría a pie firme admitiendo al Calor."
"Dices la verdad."
"Del mismo modo, me parece, si lo No-Frío fuera incorruptible, al aproximarse al Fuego algo frío, jamás el Fuego se extinguiría y perecería, sino que se marcharía, alejándose sano y salvo." [233]
"Forzosamente."
"¿Y no es forzoso hablar así también acerca de lo Inmortal? Si b
lo inmortal es también indestructible, es para el alma imposible perecer cuando la Muerte marcha sobre ella. En efecto, de lo que hemos dicho se desprende que el alma no admite a la Muerte ni llegará a estar muerta, tal como decíamos que el Tres —ni más ni menos que lo Impar— no llegará a ser par, ni el Fuego —ni más ni menos que el Calor que hay en el fuego— llegará a ser frío. Claro que alguien podría decir: «pero si lo Impar no se convierte en par al

tal?; en efecto, siempre que los vocablos son usados como predicados, las hemos escrito con minúsculas, por más Idea que hubiera detrás). En rigor, si lo "Inculto" es lo que se niega a admitir lo "Culto" y lo "Injusto" a lo "Justo", lo "Inmortal" tendría que ser lo que se rehúsa a admitir lo "Mortal", o bien la "Vida" —de la cual acaba de ser postulado como contrario la Muerte— ser la que se niega a recibir a la "Muerte". No se cumplen entonces las reglas del juego, y los intérpretes protestan con razón (cf. el artículo citado de Keyt, pp. 170 y ss.: "inmortal" significa "vida"; al comienzo del argumento *athánatos* —"inmortal"— es el opuesto de *thánatos* —"muerte"—, pero al final es el contrario de *thnetós* —"mortal"—; Keyt remite a 106e). Ya hemos aludido a las falacias de todo el argumento en nuestra Introducción. Keyt reconoce, como nosotros, que "lo inmortal" es tratado como una Idea (aunque fuera una "Idea inmanente" —según la distinción que Keyt emplea y que nosotros hemos preferido suprimir, cf. nota 213—, en 106e *tò thnetón* no es menos Idea que *tò athánaton*). Y si "lo Mortal" es una Idea, ¿en qué se diferencia de la "Muerte", en la medida que ésta también es Idea? (Esto último Keyt no lo dice, pero lo admite tácitamente, al contraponer un supuesto *autò tò athánaton* a *thánatos*, p. 173.) Se diferenciarán entre sí tanto como "lo Bello" de "la Belleza", "lo Justo" de la "Justicia": es decir, desde el punto de vista platónico, en nada metafísico.

233 Lo que se quiere decir, pues, basándose en la observación empírica de todos los días, es que puesto que la nieve —con el calor— se derrite, y el fuego —con el frío, cree Platón— se apaga, lo que realmente sucede allí con esas cosas es que perecen. En estos casos, como en el de lo impar, en la alternativa "retirarse-perecer" debemos elegir el perecer; el caso opuesto sería el de lo Inmortal. Sobre esta interferencia de una argumentación inductivo-empírica en la argumentación inductivo-lógica, véase nota 218. Me cuesta mucho usar las mayúsculas en estos casos, como hace Robin, pero lo hago, con las reservas señaladas en dicha nota.

aproximarse lo Par, tal como se ha convenido, ¿qué le impide
c perecer y que lo Par tome su lugar?». A quien dijera eso no podríamos replicarle que lo Impar no perece; porque lo No-Par no es incorruptible. Si hubiéramos hecho tal concesión, podríamos ahora replicar que, al aproximarse lo Par, lo Impar y el Tres se marchan alejándose. Y del mismo modo replicaríamos con respecto al Fuego, al Calor y a las demás cosas. ¿No te parece?"

"Sí."

"Ahora, entonces, con respecto a lo Inmortal, si hemos convenido en que es también indestructible, [hemos de concluir que]
d el alma, además de ser inmortal, es también indestructible. Si no convenimos eso, necesitaríamos de algún otro argumento."

"No es necesario, al menos para tal finalidad; pues si lo Inmortal —que es eterno— admite la Corrupción, difícilmente habría algo que no admitiera la Corrupción." [234]

234 Compárese con *Protágoras*, 330d: "Difícilmente (*skholêi*, la misma palabra que usa en el presente pasaje) habría algo santo si la Santidad-en-sí no fuera santa". Como se acaba de decir que "la Justicia" es "justa", y se está discutiendo si las partes de la virtud se diferencian entre sí por sus funciones *(dynámeis)*, como se diferencian las partes del rostro entre sí, J. Adam-A. M. Adam *(Platonis Protagoras, Cambridge*, 1957, Univ. Press, p. 132) señalan que no se trata de afirmaciones tautológicas, como aduce Grote, sino de distinciones; la Justicia no es como la Santidad, sino que aquélla es justa y ésta es santa. Creo que la explicación puede aceptarse, pero ampliada, ya que el contexto habla, como acabo de subrayarlo, de "función" *(dynamis)*. R. E. Allen (*Participation and Predication in Plato's Middle Dialogues,* artículo incluido en la citada recopilación de dicho investigador, *Studies in Plato's Metaphysics,* pp. 43 y ss.) insiste en que es absurdo tomar estas frases como tautologías, y declara enfáticamente: "la Imparidad no es impar; la Justicia no es justa; la Igualdad no es igual a nada". Eso sería absurdo, protesta Allen, y da su propia y sencilla solución. Cita *Fedón*, 103c, que traduce así: "No sólo la Forma misma tiene derecho a su propio nombre, sino también lo que no es la Forma, pero tiene, siempre que existe, su carácter inmanente *(morphé)*". Por consiguiente, dice Allen, tenemos un nombre primitivo, el de la Forma, del cual luego derivan los nombres particulares, "del mismo modo que un muchacho puede ser llamado como su padre". Pero entonces, dice Allen, tenemos "una teoría de la predicación sin predicados". Las que aparecen como afirmaciones atributivas son en realidad afirmaciones *relacionales* o *identificantes,* que dependen de la designación de sus predicados". Decir que "una acción es justa" es formular un juicio relacional, mediante el cual, y a través del nombre "justa", relacionamos dicha acción con la Forma que es su causa; decir que "la Justicia es justa" es formular un juicio identificante, a través del cual el nombre "justa" designa la identidad de la Forma consigo misma. También esta explicación es aceptable: en definitiva, se mueve dentro de las razones que da Platón (p. e., *Rep.*, II, 380d, *Cra.*, 439e; véase nota 219) para demostrar que Dios o las cosas-en-sí no pueden alejarse de su *idéa*. Pero sigue siendo importante no desvitalizar las Ideas, no olvidar que tienen cada una su *dynamis*, su "función", o mejor su "fuerza". Son, ante todo, "fuentes". Si lo Santo-en-sí, lo que es la fuente de todas las cosas que puedan llamarse "santas", fuera deficitaria en santidad, ¿qué podría esperarse de éstas? O para decirlo con palabras evangélicas, "si la sal está sosa, ¿con qué se la salará?" (*Mt.*, 5.13). Esto explicaría el que, en el presente pasaje del *Fedón*, nos estemos enfrentando con la paradoja de que numerosas Ideas (en realidad todas, salvo las que conceptualmente aparezcan ligadas a la Vida), que han sido declaradas en 80b "inmortales", sean presentadas ahora como corruptibles.

En rigor, dado que "lo Divino" = "Dios" (véanse notas 31 y 113), y puesto que las Ideas son "lo Divino", y aquí se declara al "Dios" inmortal, sigue a salvo

"En todo caso", prosiguió Sócrates, "creo que todos estarían de acuerdo en que Dios, así como la Idea misma de la Vida y, si hay algo que sea inmortal, jamás perecerán."

"Todos los hombres, por Zeus; y aún más que ellos, me parece, los dioses."

"Y en la medida que lo Inmortal es también incorruptible, el alma, por ser inmortal, no puede dejar de ser indestructible." e

"Forzosamente."

"Por consiguiente, al aproximarse la Muerte al hombre, lo que de Mortal hay en él muere, según parece, en tanto que lo que hay en él de Inmortal se batirá en retirada, alejándose sano y salvo, y cediendo su lugar a la Muerte." [235]

"Así parece."

"Entonces, Cebes, más que cualquier otra cosa [debemos admitir que] el alma es inmortal e incorruptible, y que nuestras almas exis- 101a
tirán realmente en el Hades."

"Por mi parte, Sócrates, a eso no puedo decir nada, ni dudar de tales argumentos. Pero si Simmias o algún otro tienen algo que decir, harían bien en no callarse; porque no creo que el que quiera hablar o escuchar acerca de estas cosas pueda posponerlo para alguna otra oportunidad como la que se presenta ahora."

"Pues bien", dijo Simmias, "tampoco yo puedo dudar en modo alguno, al menos ateniéndonos estrictamente a lo que se ha hablado. No obstante, y dada la magnitud del tema de que hablamos, y con b
la poca estima que me merece la debilidad humana, me resulta forzoso conservar dudas con respecto a lo que se ha dicho."

"Hablas bien", dijo Sócrates; "y yo diría más, en particular sobre las primeras tesis que tomamos como base [236]: aunque sean

---

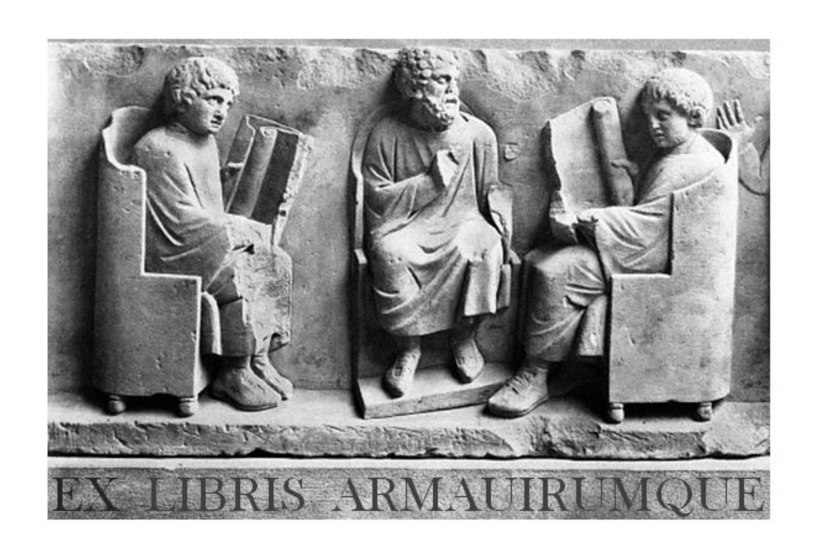
la inmortalidad de todas en conjunto. Pero si son inmortales no ha de ser en virtud de su "función" *(dynamis)* propia, ya que no es su "función" la "inmortalidad"; así, la Vida o lo Inmortal será lo que insufle al conjunto de vida eterna.

235 Aquí se nos presenta un grave problema. Si se acepta lo que hemos afirmado en nota 232, a saber, que aquí son Ideas tanto *tò athánatos* ("lo inmortal") como *tò thnetón* (lo mortal), y no menos *ho thánatos* (la muerte), y a la vez asimilamos "la Muerte" a "lo Mortal", ¿cómo se entiende, que, al llegar la Muerte, lo Mortal del hombre perezca y lo Inmortal se bata en retirada, quedando sólo la Muerte? Además, si en nota 233 pusimos a la Vida y a lo Inmortal como garantías de la inmortalidad del conjunto de las Ideas, ¿cómo es posible que se hable aquí de que lo Mortal muera? Para responder me mantengo dentro de lo afirmado en esas dos notas. La función de lo Mortal es morir, lo cual no quiere decir que se extinga lo Mortal-en-sí, como tampoco se extingue en sentido estricto lo Impar al aproximársele lo Par y ocupar su lugar. Seguirá habiendo siempre seres mortales y números impares, porque lo Mortal y lo Impar en tanto tales subsisten. ¡Ojalá pudiera desterrarse algún día la Muerte! Platón no se hace ilusiones. Adviértase, por lo demás, que la Muerte no toma el lugar de lo Mortal, o sea del cuerpo, sino de lo Inmortal, que se ha marchado hacia el Hades.

236 Última aparición del vocablo *hypóthesis* en el *Fedón*, y única en plural. Según señalan la mayoría de los críticos, se trata de las *hypothéseis* referentes a las Ideas (aunque en 92d-e Simmias había declarado haberlas "aceptado con justicia"), que aquí vuelven a ser ensombrecidas por la duda puesta en boca de Simmias; duda que, si bien concierne a la inmortalidad de alma, desde 76d-e ha ligado una creencia con la otra.

dignas de fe para ustedes, conviene no obstante examinarlas con mayor precisión. Y creo que si las recorren en toda su extensión suficientemente, darán con el hilo de la argumentación de la manera que más le es posible a un hombre. Y cuando esto resulte claro[237], no habrá ya necesidad de seguir buscando."

"Dices la verdad", contestó Simmias.



[237] ¿Qué es lo que tiene que hacerse claro? Burnet conjetura que es el hecho de comprender el argumento al máximo de lo que alcanzan las posibilidades humanas; como si Platón dijera: "Si están seguros de esto, o sea de haber comprendido el argumento en la medida en que es humanamente posible, no necesitarán seguir buscando". Hackforth, en cambio, interpreta que se habla de llegar hasta un principio claro (o que posea "certeza", como traduce), que podría ser la *anypóthetos arkhé* de la *República* (ver nota 210). Bluck, sin decidirse a interpretar, mantiene en la traducción la ambigüedad del griego, como lo he hecho yo también en definitiva (la traducción de Robin se aparta aquí del griego, a mi juicio en forma poco satisfactoria). Para colmo de males, la frase es de importancia capital para el remate del diálogo, que, en la interpretación de Burnet, "concluye con una fresca confesión de la debilidad de los argumentos humanos"; en tanto que para Hackforth se está declarando indirectamente que, si bien aún no se ha llegado a algo certero —al "principio incondicionado"—, es posible llegar a él. Tal vez sea preferible la conjetura de Burnet, porque no implica, como la de Hackforth, un error de redacción, sino simplemente ambigüedad en el texto griego.

IX

EL MITO ESCATOLÓGICO

(107c - 115a)

Sócrates describe mitológicamente el viaje del alma hacia el más allá: como en el proemio del poema de Parménides, ésta, si se ha comportado sabiamente, está preparada, y es llevada por demonios que la guían por la buena senda, junto a la morada de los dioses. No así el alma injusta, que sufre toda clase de dificultades para llegar a su lugar. Estas regiones del más allá son descriptas por Sócrates en una especie de geografía mítica que parte de la concepción —sostenida ya en el siglo v— de la esfericidad de la tierra. Según el mito, nosotros no habitamos la verdadera superficie de la tierra, sino en el fondo de uno de los tantos abismos o cavidades que ésta posee. Entre nosotros y el nivel de la verdadera superficie hay aire, al que incorrectamente llamamos "cielo". El verdadero cielo es el éter que existe por sobre la verdadera superficie. En ésta, que Sócrates llama "la verdadera tierra", las cosas existen en su máxima pureza y perfección, no corrompidas como están las nuestras por causa de hallarse éstas en el fondo de un abismo. Allá todo es bello, incluso el clima es puro; los habitantes de la verdadera tierra son por eso completamente sanos y perfectamente dichosos, y tienen contacto con los verdaderos dioses. Por debajo de las cavidades en que habitamos, o sea más adentro de la tierra, a su vez, hay una cantidad de ríos —de agua fría o caliente, de fuego o de barro, en general de cursos tortuosos— que confluyen todos hacia el cauce del Tártaro, que atraviesa la tierra de lado a lado, pasando por su centro y formando en cada extremo dos grandes cavidades. Sócrates describe en particular cuatro ríos: Océano, Aqueronte, Piriflegetonte y Cocito, los tres últimos de los cuales llegan al Lago Aquerusiano, donde se realiza la purificación de los pecados considerados "curables". Los que han cometido faltas más graves deben persuadir a sus víctimas que los perdonen, para poder evitar el suplicio de permanecer en el río Tártaro, adonde son precipitados junto con los "incurables"; pero estos últimos no regresan más de allí. Los hombres santos, en cambio, son llevados a la verdadera tierra.

a) *El viaje al más allá*

Fedón: —Sócrates prosiguió:

c "Pero es justo, mis amigos, reflexionar que, si el alma es inmortal, es necesario cuidar de ella, no solamente durante este tiempo que llamamos «vida», sino durante la totalidad del tiempo[238]; y ahora parece terrible el peligro que se corre si uno la descuida. En efecto, si la muerte fuera una separación de todas las cosas[239], sería para los malos un regalo caído del cielo: al morir se desembarazarían del cuerpo, y a la vez, junto con su alma, de su propia maldad. Pero

d ahora que parece que el alma es inmortal, no habrá ninguna otra escapatoria de los males ni salvación alguna, excepto el devenir mejor

[238] Lo que habitualmente denominamos "vida" —o sea lo que el vulgo llama "vida"— no es, por supuesto, la Vida de que se acaba de hablar, y que correspondería a lo que el filósofo llama "Vida". (Recuérdese la distinción apuntada en 68c-e respecto de la significación que la gente suele otorgar a la "valentía", "templanza", etc. y la que los filósofos le acuerdan; ver nota 60.) Sin duda que, de acuerdo con la argumentación precedente, cabe hablar de la presencia de la Vida "durante la totalidad del tiempo", y por ende, más allá de los límites del nacimiento y muerte que enmarcan nuestra existencia actual. En *Rep.*, X, 608c-d se señala que "todo este tiempo [que transcurre] desde la niñez hasta la vejez es pequeño, sin duda, con respecto a la totalidad", por lo que se duda que "a una cosa *(prâgma)* inmortal corresponda preocuparse por este tiempo y no por la totalidad". Y en *Rep.*, VI, 486a se considera que "la existencia *(bíos)* humana" no es "algo grande" si se tiene en cuenta "la totalidad del tiempo, por un lado, y la totalidad de la *ousía*, por otro", donde *ousía* ha de comprender, sin duda, a la verdadera Vida que decimos se halla presente "durante la totalidad del tiempo", según se sobreentiende en el *Fedón*.

[239] Aquí entra en consideración, aunque más no sea fugazmente y para ser rechazado, un concepto de "muerte" que no parece ser exactamente el de 91d, "la destrucción del alma" (o sencillamente "la destrucción", véase nota 143) pero tampoco el de 64c, "la separación (o "desembarazarse": *apallagé*) del alma y el cuerpo". En efecto, se dice aquí: "si la muerte fuera una separación *(apallagé)* de todas las cosas" (o "del todo": *toû pantós*)". "La disolución de todo", interpreta Álvarez de Miranda, y añade: "de modo que no subsistiera ni cuerpo ni alma" (*Fedón*, p. 146). Pero aunque el sentido pueda ser aproximadamente ése, *apallagé* no significa "disolución", sino "liberación", "divorcio", "separación", "partida"; "disociación" podría ser acaso la traducción más adecuada. De todos modos, adviértase que el sujeto de tal "separación" o "disociación" son "los malos", y no el cuerpo o el alma o las partes que los compongan: "al morir [los malos] se desembarazarían *(apellákhthai)* del cuerpo, y, a la vez, junto con su alma, de su propia maldad". Es decir, "los malos" se desembarazan del cuerpo y del alma y de los males inherentes a ésta (por eso puede decirse que se desembarazan o separan "del todo" o "de todas las cosas", como hemos traducido). Pero entonces ¿qué queda de los malos, qué *son* los malos para que puedan llegar a desembarazarse del alma y del cuerpo? Hago notar que esto no puede tomarse así no más como una "manera de hablar" de Platón, y que en rigor el sujeto "los malos" no signifique realmente nada. Si fuera así, la definición sería idéntica a la de 64c, "separación del alma y del cuerpo": ¿no se producía esto tanto en los malos como en los buenos? La respuesta hay que buscarla, me parece, en que ya en 64c *el hombre era el alma* (y por eso, si había sido "bueno", recibía sus premios en el Hades; en caso contrario, sus castigos), y aquí también. Por consiguiente, el que "los malos" se separen de sus almas implica una disociación consigo mismos, o sea la destrucción total (que es el significado que desde 91d ha tomado la muerte). Por ello dijimos que, aunque no fuera exacta, la interpretación de Álvarez Miranda, "destrucción de todo", daba el sentido en líneas generales.

y más sabio. Cuando el alma parte hacia el Hades, en efecto, no cuenta con otras cosas que con su educación y su modo de vida, las cuales, según se narra, benefician o perjudican al máximo a quien ha muerto, ya en seguida al comienzo del camino al más allá. Lo que se narra es lo siguiente: después de que cada uno muere, su demonio particular[240] —el que le ha tocado en suerte durante la vida— está encargado de conducirlo a algún lugar, donde se reúnen los que han de ser juzgados[241]; tras lo cual marchan hacia el Hades junto e
al guía que les ha sido asignado para hacer la travesía desde este mundo hasta el otro. Una vez que han corrido la suerte que debían correr, y que han permanecido allí el tiempo debido, un nuevo guía los trae de regreso, [y esto ocurre] durante muchos y extensos períodos de tiempo.[242] La travesía no es, por consiguiente, como la

[240] Sobre el concepto de *daimon* y su relación con el de *moira* véase U. v. Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen* ed. B. Schwabe, Basilea, 1956, t. I, pp. 356 y ss. F. Cornford (*From Religion to Philosophy*, § 58) distingue "cuatro tipos de demonios en la teología griega", mientras Dodds (*The Greeks and the Irrational*, pp. 41-42), en una clasificación que nos resulta más apta, diferencia tres especies, a la última de las cuales entiendo que corresponde el aludido aquí por Platón: "se adhiere a un individuo particular, habitualmente desde el nacimiento y determina —total o parcialmente— su destino individual... con frecuencia no parece ser más que la «suerte» o fortuna de un hombre, pero esta suerte no es concebida como un *accidente* extraño, sino más bien como parte de las dotes naturales de un hombre, tales como la belleza o el talento". En *Rep.*, X, 617e, Platón invierte esta leyenda popular, asignando mayor responsabilidad al hombre: éste es quien escoge su demonio, antes de nacer (aunque una vez elegido queda inexorablemente unido a él para toda su vida, lo cual equivale a proyectar el acto de verdadera decisión a un momento mitológico prenatal, y, considerar así determinada toda nuestra existencia). Sobre el *daimon* del presente pasaje del *Fedón* véase Robin, *La th. plat. de l'amour*, p. 111; Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste* (III. *Les doctrines de l'âme*, París, 1953), p. 126; B. C. Dietrich, *Death, Fate and the Gods*, p. 322; Friedlaender, *Plato, an Introduction*, pp. 37-41, entre otros trabajos.

[241] Muchos comentaristas dan por supuesto, con excesiva facilidad, que la concepción de un juicio final es de origen órfico. Burnet remite al pasaje correspondiente (524a) del mito escatológico del *Gorgias*, donde se habla de un juicio en el prado, y declara, sin apoyo en textos, que "el «prado» del juicio es órfico". Véase contra esto la nota de Dodds a su edición del *Gorgias*, p. 375. Dodds cree (p. 373) que la creencia en un juicio *post mortem* es ciertamente "más antigua que Pitágoras y el orfismo", tesis que no entraremos a discutir aquí, pero que no compartimos; él mismo reconoce que "la idea de un juicio, sin embargo, aparece por primera vez en Esquilo... y en Píndaro". No es imposible que los órficos, que muy verosímilmente creían en una serie de reencarnaciones "hasta expiar la culpa", hubiesen adoptado la concepción de un juicio que considerara si esa culpa ha sido expiada o no (véase nota 29); pero lo cierto es que no hay documento alguno en tal sentido, pues ni Esquilo ni Píndaro ni Platón se remiten a órficos, ni a nadie, al hablar del juicio final. Tal concepción se remonta probablemente al auge del capitalismo y desarrollo del comercio, en los siglos VII y VI, que, entre otras cosas, aportaron al pensamiento las ideas de medida y compensación, sugeridas por el uso de la balanza (ver Schuhl, *op. cit.*, pp. 160-1).

[242] No está claro en el texto si se trata del mismo proceso repetido a lo largo de grandes períodos de tiempo (como lo sugiere la traducción de Hackforth) o si estos grandes períodos transcurren durante una estadía del alma en Hades (como suponen Burnet, Robin y Bluck). Dado que hay en otros diálogos referencias a la gran extensión temporal de la estancia en el Hades (*Rep.*, X, 615a, *Fedro*, 249a), me decido por la segunda alternativa.

108a describe el Télefo de Esquilo.[243] En efecto, éste declara que es un sendero simple el que conduce hacia el Hades. A mí, en cambio, no me parece que sea simple ni único; pues en ese caso no se necesitaría de guía, ya que nadie extraviaría el camino, si éste fuera uno solo. Por el contrario, parece tener muchos desvíos y bifurcaciones [244]: para conjeturar esto, me apoyo en los ritos [245] y costumbres que se observan en este mundo. Ahora bien, el alma ordenada y sabia sigue el camino y no desconoce lo que ahora le sucede.[246] En cambio, la que se aferra al cuerpo sensualmente —tal como he dicho antes [247]—, luego de haber estado excitada largo tiempo por el cuer-
b po y [en general] por la región visible, parte en forma violenta y penosa, tras debatirse mucho y padecer mucho, conducida por el demonio que le ha sido asignado. Una vez llegada adonde están las demás, el alma que no se ha purificado de lo que haya hecho —sea que haya perpetrado homicidios injustos o cometido otros crímenes afines a aquéllos, por ser obra [propia] de almas afines [al alma homicida]— es rehuida y hecha a un lado por todos; nadie está dispuesto a convertirse en su compañero de viaje ni en su guía. Por
c ello anda errante, poseída por toda clase de dudas [248], durante un cierto tiempo, transcurrido el cual es llevada por la necesidad a la

243 Se trata de una tragedia perdida del gran poeta del siglo v. En la colección de Nauck de fragmentos de Esquilo, esta cita lleva el número 239.

244 Esto parece a primera vista una peregrina ocurrencia de Platón, pero su sentido se apoya en la frase siguiente, que nos resulta comprensible gracias a Olimpiodoro, quien explica: "[esto proviene] de los hombres rendidos a Hecaté en las bifurcaciones de caminos". Lo que faltaría saber es si los ritos en cuestión tenían de por sí tal simbolismo, o si se trata simplemente de una interpretación de Platón. *Tríodos* significa, en realidad, "encuentro de tres caminos" (y así traducen Hackforth y Bluck), y parecería, por ende, más conveniente el neologismo "trifurcación". Sin embargo, en el *Gorgias*, 524a, el mencionado juicio "en el prado" (ver nota 166) tiene lugar "en el *tríodos* desde donde salen los *dos* caminos: uno hacia la Isla de los Bienaventurados, otro hacia el Tártaro". Es decir, que el camino se "bifurca", y si hablamos de "tres" es contando el camino original y sus dos bifurcaciones.

245 Sigo el texto adoptado por Robin, *hósion*, en lugar del *thysíon* que prefiere Burnet (cada uno basándose en manuscritos distintos). Para tal elección me apoyo en dos razones de Verdenius: 1) que la expresión *hósia te kaì nómina* parece haber sido una fórmula corriente; 2) que el concepto de *hósia* incluye el de *thysía.*

246 El alma del filósofo, que sabe lo que le espera en el más allá. Al margen de la índole personal o particular del demonio-guía (véase nota 240), vale la pena notar la semejanza de este pasaje con el proemio del poema de Parménides, donde las "demonios" conducen "al hombre que sabe" hasta la morada de la verdad, la que —en el cuerpo del poema— se revelará como suprimiendo toda muerte de la verdadera realidad (véase nuestra Introducción "Ser y *ousía*"). Este paralelo no sugiere, por supuesto, que Platón haya sido inspirado por Parménides en este punto. Más bien estimo que ambos han tenido a la vista un mismo mito— o, al menos, análogo, y que puede ser el que en parte se halla presente en las inscripciones de Thurium (como vimos en la nota 23 de la Introducción), del cual han efectuado distintas transposiciones filosóficas.

247 En 81c-e.

248 *Aporía* significa primariamente "dificultad en recorrer un camino", y por extensión se aplica al estado mental de duda o dificultad; tal vez aquí Platón esté jugando con ambas acepciones.

morada adecuada a ella. Aquella que, en cambio, ha pasado la vida en forma pura y mesurada, halla a dioses como compañeros de viaje y guías, y habita en el lugar que individualmente le corresponde a ella. Ahora bien, hay muchas regiones maravillosas en la tierra, pero que no son, ni cualitativa ni cuantitativamente, como piensan los que suelen hablar de la tierra; alguien [249] me ha convencido de ello."

b) *Geografía mítico-escatológica*

Fedón: —Entonces Simmias dijo:

"¿Qué quieres decir con eso, Sócrates? Porque yo también he oído muchas cosas acerca de la tierra, pero seguramente no aquellas de las que tú te has convencido. Con mucho gusto te escucharía hablar de eso."

"Bien, Simmias; no se necesita el arte de Glauco [250], al menos d
para contar esas cosas; pero en cuanto a si son verdaderas o no, eso

249 Si este "alguien" es un solo científico al que pertenezcan todas las teorías que aquí se mencionan, no ha podido ser individualizado por los críticos. Burnet dice, por ejemplo, que no puede ser Anaximandro, ya que para éste la tierra no era esférica, sino cilíndrica. La doctrina de la posición en equilibrio de la tierra, empero, parece pertenecerle (ver nota 251). Kahn (*op. cit.*, p. 79) sugiere que podría tratarse de algún pensador del siglo v influido por Anaximandro, y piensa especialmente en Parménides. Análogamente, P. Friedlaender (*Plato. An Introduction*, p. 262) quien refuta (en p. 386, n. 3) los argumentos de Frank (*op. cit.*, Beilage VI, pp. 198 y ss.) contra esa tesis. Por su parte, Frank cree (Beilage V, pp. 184 y ss.) que el presente pasaje muestra que la esfericidad de la tierra es una doctrina contemporánea de Platón, y que aquí es "expresamente contrapuesta a las opiniones prevalecientes por entonces (obsérvese el presente *doxázetai!*)" Más concretamente, Frank declara que "el alguien" que ha convencido a Platón es Arquitas o alguien próximo a él (p. 186). Contra esto, H. Cherniss (*Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, ed. Octagon Books, Inc., Nueva York, 1964, p. 395) acota: "en *Fedón*, 108c y ss. la novedad de la teoría no reside en su suposición de la esfericidad, sino en la distinción entre la «verdadera superficie» y la accidentada superficie de tierra y agua con sus múltiples hondonadas. El hecho de que la tierra sea redonda es expresado en una cláusula subordinada como el hecho aceptado del cual depende la noción de equilibrio en el centro. Esta última noción era tan antigua como Anaximandro (cf. Aristóteles, *De Caelo*, $295b_{10}$ y ss.). Pero esto no es más que la introducción a la nueva teoría de Sócrates, y Simmias asiente vehementemente y sin sorpresas (*Fedón*, $109a_8$)". No hay que descartar, se me ocurre, la posibilidad de que la expresión "alguien" sea una manera de quitarse la responsabilidad por la verdad de las teorías en cuestión (verdad que, como dice en seguida el mismo Platón, resulta muy difícil de probar). Es este caso, y en forma semejante al *Timeo*, podríamos suponer que la estructuración del relato en su conjunto —así como, seguramente, la elaboración de más de un detalle— y, desde luego, su aplicación escatológica, pertenecería a Platón, quien la habría hecho sobre la base de numerosos datos tomados de científicos diversos. Algo así como el *Viaje al centro de la tierra* de Julio Verne, donde el autor da libre curso a su fantasía, a la vez que procura —para hacer más verídico el relato— ajustarse a las nociones de geografía y geología que posee. Con la gran diferencia, claro está, de que todo el mito platónico posee un claro simbolismo éticorreligioso y una finalidad didáctica.

250 Presumiblemente, Glauco era un inventor de Quíos. La expresión equivale a la nuestra "no se necesita ser un genio" (Liddell-Scott).

ya me parece que es demasiado difícil, hasta para el arte de Glauco.
En primer lugar, seguramente yo no sería capaz [de saber si son
verdaderas o no]; y en segundo lugar, aunque tuviera el conoci-
miento adecuado, me parece, Simmias, que mi vida no me alcanzaría,
dada la extensión que requeriría el discurso. Pero en cuanto a cómo
e es el aspecto de la tierra y sus regiones, según me he convencido,
nada me impide decirlo."

"Con eso será suficiente", replicó Simmias.

"Pues bien; en primer lugar, me he convencido de que, si la
tierra está en el centro del universo y es esférica, no necesita, para
109a no caer, del aire ni de ninguna otra fuerza de esa índole, sino que
para mantenerse le basta con la homogeneidad que el universo tiene
en todos sentidos, y con el equilibrio de la tierra misma. Un objeto
que está en equilibrio, en efecto, y colocado en el centro de algo
homogéneo, no podrá inclinarse más hacia un lado que hacia otro [251];
en tales condiciones permanece fijo. Esto es lo primero de que me
he convencido."

"Y con justicia", dijo Simmias.

b "Lo segundo es que se trata de algo inmenso, y nosotros —los
que vivimos entre las columnas de Hércules y el río Fasis [252] —ocu-
pamos sólo una pequeña porción, y habitamos alrededor del mar
como hormigas o ranas alrededor de un estanque; pero muchos otros
habitan en otras muchas regiones análogas. En efecto, hay en la
tierra por doquier numerosas cavidades [253], del más diverso aspecto

251 Aristóteles, en *De Caelo*, B. 13, $295b_{10-16}$, atribuye esta doctrina a Anaximandro, junto a otros que no menciona (véase nota 249).

252 Señala Burnet que las columnas de Hércules (esto es, los promontorios de Gibraltar y de Apes en Tánger) constituyen el límite occidental que los griegos reconocían al Ecúmeno o mundo habitado, y cita el fr. 185 de Esquilo, en el que se habla del río Fasis como el límite entre Europa y Asia.

253 Como se ve, según esto nosotros no vivimos en la superficie de la tierra, sino en una de las tantas cavidades que contiene la tierra. (Platón imagina que todas ellas están habitadas, y al parecer, que en todas la vida se desarrolla en torno a un mar, a juzgar por la frase "otras muchas regiones análogas"). Burnet adscribe esta teoría de las cavidades a Anaxágoras y Arquelao, mas Friedlaender (*op. cit.*, pp. 272-273) aduce que los jonios se limitaron a concebir a la tierra como un disco elevado en los bordes y cóncavo en el centro; y que, en cuanto al paso siguiente —el de inferir la existencia de numerosas cavidades análogas—, sigue siendo incierto quién es responsable por él". Respecto de Anaxágoras, véase J. E. Raven, en *The Presocratic Philosophers*, p. 390.

Naturalmente que el mito puede ser interpretado tomándolo en sí mismo, como se lo suele hacer; pero no creo que sea excesivamente audaz tentar dos vinculaciones: una, con la idea de una cavidad primordial, que separaría el cielo de la tierra; otra, con la alegoría de la caverna de *Rep.*, VII. Este segundo paralelo es, por supuesto, mucho más simple y fácil de probar: como los prisioneros de la caverna, creemos estar en la realidad y ver las cosas como son, cuando en rigor lo que vemos son cosas "corrompidas y corroídas". Cuando Platón supone: "si alguien llegara hasta su tope... tras asomar la cabeza se pondría a mirar... y si su naturaleza fuera capaz de soportar la contemplación, tomaría conocimiento de que aquél es el verdadero cielo y la verdadera luz y la verdadera tierra", tenemos sin duda al prisionero evadido de la caverna. Claro que, aun cuando nos habla de que "en la verdadera tierra" también habitan hombres que tienen "templos para los dioses" (con los cuales se comunican *¡sensorialmente!*) se advierte

y tamaño, en las cuales confluyen el agua, la niebla y el aire. En cuanto a la tierra misma, en su pureza [254], se encuentra en el cielo puro, en el cual están los astros, al cual la mayoría de los que acostumbran hablar de estas cosas llaman «éter» [255], y del cual son c

---

que el arribo definitivo a esa morada le corresponderá a los justos, tras la muerte. Esto nos lleva a la conclusión de que, a menos que este mito sea más alegoría que mito, la de la caverna no es tanto una alegoría como un *mito,* y una de dos: o bien es un mito *escatológico,* o bien, el presente no es un mito escatológico. En todo caso, creo que la solución que en este punto se le dé al mito presente vale para el de la caverna, y viceversa (véase la nota 256).

La otra conexión puede parecer más rebuscada; pero el hecho es que, para referirse a las cavidades, desde 111c Platón usa el vocablo *khásma,* de la misma familia que *kháos* y que los verbos *khásko* y *khaíno* (cf. Cornford, *From Religion to Philosophy,* § 34; *Principium Sapientiae,* ed. Harper, New York, 1965, pp. 194-198; Jaeger, *Teología,* p. 19; O. Gigon, *Der Ursprung der griechischen Philosophie,* "Hesiod"; Kirk, *The Presocratic Philosophers,* pp. 24 y ss., etc.). Vale la pena hacer notar que, en la medida que el *kháos* pueda haber sido concebido como "el espacio vacío entre cielo y tierra" (Cornford, *Pr. Sapientiae,* p. 195 y n. 1), las cavidades mencionadas en el mito del *Fedón* entran en esa definición ya que en rigor lo que llamamos "cielo" es sólo el aire que hay en la cavidad (109d) entre nosotros y el verdadero cielo. Kirk, además, hace notar ("The Structure and Aim of the Theogony", en *Hésiode et son influence,* F. Hardt, Entretiens VII, Vandoeuvres-Ginebra, 1960, p. 82) que en el verso 700 de la *Teogonía, kháos* significa "algo como «aire»". No tenemos por qué pensar un uso forzosamente cosmogónico de este vocablo, ya que ni en el verso 700 ni en el 814 le da Hesíodo esa connotación. Cabe notar, finalmente, que la palabra *khásma* se encuentra también en la *Teogonía,* 740, referida al Tártaro, del cual se dice que es un "gran abismo", *khásma méga.* Y aquí, en el *Fedón,* 111c - 112a, se nos habla de "uno de los *khásmata* de la tierra", que es "el más grande" *(mégiston),* hasta el punto de atravesar la tierra de lado a lado, y que es lo que los poetas llaman Tártaro. La conexión, curiosidades lingüísticas aparte, me interesa en este punto: aunque es cierto que *kháos* no significa "caos" como "desorden", tal como ya en la antigüedad Ovidio y otros lo malentendieron o lo interpretaron, es indudable que *kháos* y *khásma* denotan un estadio en que el orden no brilla en su plenitud, en que las formas no están plenamente distinguidas, como concuerdan todos los autores en señalar. Y eso es lo que sucede en las cavidades del mito del *Fedón.* En el *Timeo* el demiurgo "condujo aquello [visible] desde el desorden hasta el orden, pensando que éste era mucho mejor que aquél" (30a). ¿No es acaso lo que debe hacer el filósofo que se evade primero de la caverna? ¿No es ésa la escatología que aquí se describe?

254 *Autè he gê khatará* podría traducirse "la Tierra-en-sí, pura", ya que no sólo el contexto indica que se trata de la verdadera realidad (inmediatamente se hablará de "verdadera tierra"), sino que el léxico usado —el *auté* predicativo, el calificativo *khatará,* reservado desde 65e a lo divino— es el que corresponde a las cosas-en-sí. No obstante, y dado que el mito no presenta aquí un dualismo "acá-más allá" (con lo cual el asunto resulta menos mítico y más científico que el esquema dual de apariencia filosófica), ni entre "cosas" particulares e Ideas, he preferido mantener el estilo con que aquí se subrayan las diferencias ontológicas.

255 En 108e he traducido *en mésoi tôi ouranôi* por "en el centro del universo" (análogamente a Bluck y a Robin; Hackforth, por su parte, traduce: "en el centro de los cielos"; cf. la nota de Burnet *ad. loc.*: "Nótese la propiedad con que *ouranós* es usado por «el mundo», esto es, todo lo contenido dentro de los cielos"). En el presente pasaje, de los tres traductores citados, sólo Robin mantiene la versión "en el mundo", Bluck: "en los cielos", Hackforth, "en el cielo". Por mi parte, me he decidido en este segundo caso por la palabra "cielo", identificándola conceptualmente, de todos modos, con "universo". A. E. Taylor (*A Commentary on Plato's Timaeus,* Oxford, 1962, Clarendon Press, p. 84) dice que "para los primeros cosmólogos *ouranós* significa simplemente un sistema «estelar»

un sedimento aquellas cosas que confluyen siempre hacia las cavi-
dades de la tierra [o sea el agua, la niebla y el aire]. Nosotros vivi-
mos en las cavidades, pero sin darnos cuenta de ello, y decimos que
habitamos encima de la tierra; supongamos que alguien habitase en
la mitad de la profundidad del mar, y se figurara que vive sobre el
mar y, causa de mirar al sol y los demás astros a través del agua,
d creyera que el mar es cielo. Debido a su pereza y debilidad, jamás
llegaría al tope del mar, ni emergería desde el mar hasta esta región
[terrestre], asomando la cabeza para poder ver cuánto más pura
y más bella es que la suya; ni siquiera prestaría oídos [acerca de
ella] a alguien que la hubiera visto. Esto mismo es lo que nos
sucede a nosotros; en efecto, habitando en alguna cavidad de la
tierra, nos figuramos que habitamos encima de ella, y llamamos
al aire «cielo», como si fuera el cielo en que los astros se desplazan.
e Y el caso es el mismo [que en el del supuesto habitante del mar]:
debido a la debilidad y a la pereza, no somos capaces de atravesar
el aire hasta su límite. Si alguien llegara hasta su tope, o bien le
crecieran alas y volara, tras asomar la cabeza se pondría a mirar,
tal como aquí los peces, al asomar la cabeza desde el mar, miran
este mundo; de ese mismo modo contemplaría lo que hay allí. Y si
su naturaleza fuera capaz de soportar la contemplación, tomaría
conocimiento de que aquél es el verdadero cielo y la verdadera luz
110a y la verdadera tierra.[256] Porque esta tierra, las piedras y toda la

o planetario", de modo que es explicable que Platón se pregunte en *Ti.*, 31a, si hay "muchos *ouranoí*" o "muchos *kósmoi*". Tal caracterización de *ouranós*, empero, tomada en sí misma, dejaría al lector dudas sobre si significa lo mismo o no que *kósmos* (aparentemente no). Pero el caso es que el pasaje no puede prestarse a dudas sobre la identificación de ambos vocablos, ya que en 31b se concluye que "el Hacedor no hizo dos o infinitos *kósmous*, sino un solo *ouranós* unigénito". (Y antes que en el *Timeo*, en el *Político*, 269d, se habla de lo que llamamos *ouranón* y *kósmos*.) El tratado aristotélico *Peri Ouranoû (De Caelo)* comienza hablando desde un principio acerca del Universo, aunque en A. 9, 278b, distingue tres maneras de entender la palabra *ouranós*: la primera concierne especialmente al extremo superior del universo, "donde decimos que mora todo lo divino"; la segunda, al "cuerpo continuo con la circunferencia extrema, en el cual [están] la luna, el sol y algunos de los astros; de ahí que digamos que «estamos en el cielo»"; la tercera, al "cuerpo abarcado por la circunferencia externa, y así acostumbramos a llamar «cielo» al todo *(hólon)* y al universo *(pân)*". Como se ve, las tres acepciones están ligadas entre sí, pero sobre todo las dos últimas, que son las que se hallan conjugadas en Platón. Puesto que en el presente pasaje se habla del cielo "en el cual están los astros" y al que los científicos llaman generalmente "éter" ("the sky", dicen Burnet y Bluck en sus respectivas notas), creo que predomina la segunda acepción de las señaladas por Aristóteles —sin estar jamás ausente la tercera—, y por eso prefiero traducir "cielo". En 110b se hablará de la verdadera tierra diciendo "que está bajo el cielo" (allí Robin, Bluck y Hackforth traducen "cielo", aunque las palabras inglesas utilizadas por estos dos últimos son distintas: *sky* y *heavens*, respectivamente, mientras en los casos anteriores ambos habían empleado *heaven* o *heavens*; *sky* es un vocablo usado más bien como "bóveda celeste", mientras la otra palabra es más ambigua).

[256] Al comentar este pasaje, Bluck dice (en *Ph.*, p. 131, n. 2): "Cicerón (*De Natura Deorum*, 2.95) conserva un fragmento del *De Filosofía* de Aristóteles, cuya similitud con *Rep.*, VII (alegoría de la caverna) ha sido advertida a menudo. Comporta, de cualquier modo, una fuerte semejanza también con nuestro pasaje

región de acá abajo están corrompidas y corroídas, tal como las cosas que están en el mar están corrompidas y corroídas por obra del agua salada; y en el mar no crece nada digno de mención, y puede decirse que no hay en él nada perfecto: grutas, arena, una cantidad enorme de barro, y hay pantanos donde se junta con tierra, y en general nada que pueda ser considerado valioso en comparación con las bellezas que tenemos entre nosotros. Pero a su vez aquellas cosas [de allá arriba] son muy superiores a las que hay entre nosotros. Y si b es bueno contar un mito, Simmias, vale la pena escuchar cómo son las cosas que hay en aquella tierra que está bajo el cielo.[257]"

"Por cierto", dijo Simmias, "que escucharíamos ese mito con mucho gusto."

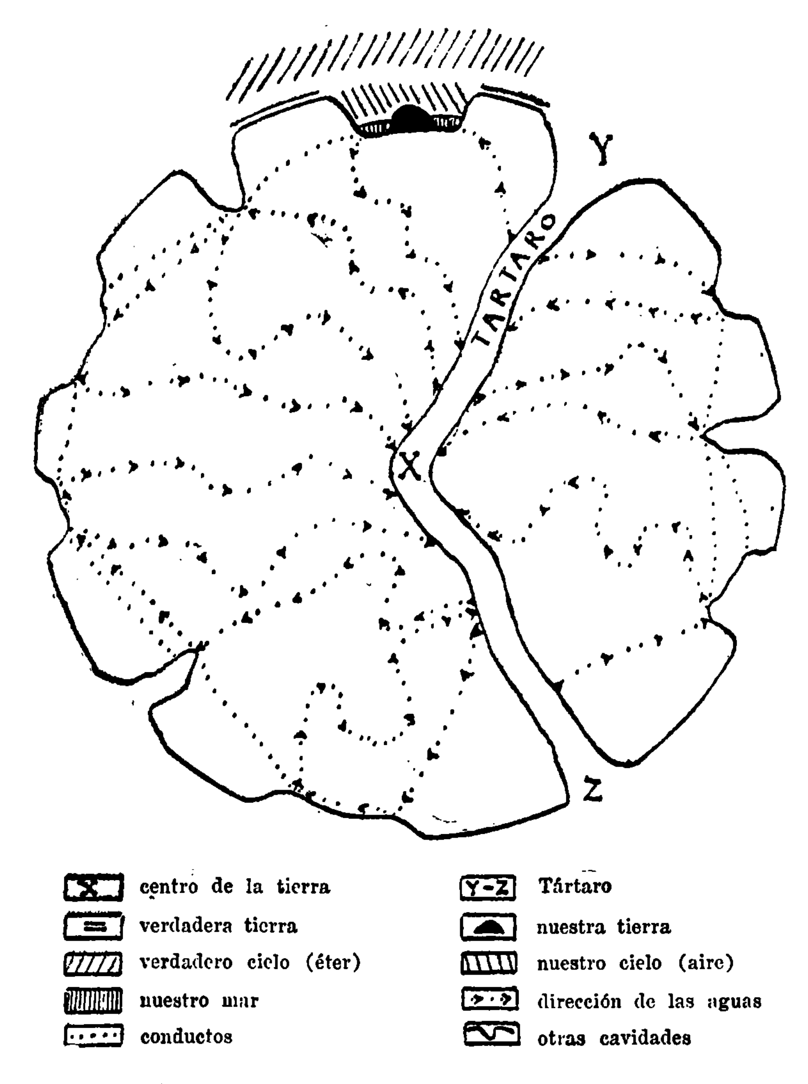
"Pues bien, lo que se cuenta, en primer lugar, es que, para quien la contempla desde lo alto, esta tierra[258] ofrece el aspecto de una de esas pelotas hechas de doce tiras de cuero pintadas en distintos colores (de los cuales los colores que hay aquí —especialmente aquellos que usan los pintores— son como muestras). Allí toda la c tierra consta de colores de ese tipo, y mucho más brillantes y puros aún que éstos: en parte de un púrpura admirable por su hermosura, en parte como oro, en parte de un blanco más blanco que la tiza o la nieve; y del mismo modo consta de los demás colores, más numerosos y más bellos que cuantos hemos visto. Incluso estas mismas cavidades suyas, al estar llenas de agua y aire, ofrecen el aspecto [siempre para quien mire desde lo alto,] de un color refulgente d entre el abigarramiento de los demás colores, de modo que la tierra presenta la apariencia de un colorido único y continuo; y en ella, por ser tal como es, todas las cosas que crecen —árboles, flores y frutos— lo hacen proporcionadamente. Igualmente pasa con las montañas: según la misma proporción, tienen las piedras más hermosas en cuanto a la tersura, a la diafanidad y al colorido. Las piedritas que vemos aquí, incluso las preciosas, son sólo partículas[259] de aqué-

presente". El "de cualquier modo" (o "sin embargo", *however*) nos sorprende un tanto, especialmente en la medida que no parece considerar la posibilidad de que, consecuentemente, el presente pasaje se asemeje a la alegoría de la caverna, como lo hemos sugerido en nota 253. El susodicho fragmento lleva el número 12 en la colección de Rose y el 13 en las de Walzer y Ross. El lector podrá hallar una buena traducción española y mejor comentario en el libro de Jaeger, *Aristóteles*, p. 190.

257 Véase nota 255.

258 O sea "la verdadera tierra".

259 *Mória*: De acuerdo con la concepción filosófica de Platón, las cosas de este mundo *participan* de las del más allá. Claro que dicha participación, que Platón nunca define ni caracteriza suficientemente, es más bien lógico-lingüística y también metafísica, pero nunca física, como es presentada en este mito. Sin embargo, el tratamiento de las cualidades como cosas reales —tal como se da en la concepción platónica— parece haberse originado en parte en un uso corriente del lenguaje, que les confería dicho carácter físico (ver sobre este punto el Apéndice VII de Bluck, pp. 174 y ss.; aunque es una pena que no haya prestado atención al presente pasaje). Por eso hemos dicho (nota 254) que en muchos aspectos este mito es menos "mítico" que la doctrina aparentemente filosófica a la que ilustra.



El centro de la tierra es el punto más profundo, donde, no obstante, no se depositan las aguas que fluyen por el Tártaro, debido a la fuerza de la corriente. Esto es lo que produce la oscilación mencionada en 111e - 112b, y que hace que los ríos se muevan hacia arriba y hacia abajo, alternadamente, llenando así o vaciando los conductos respectivos y las regiones intercomunicadas por ellos.

llas, tanto la sardónica, como el jaspis y la esmeralda y otras piedras e
análogas; allá todas las piedras son como éstas, pero mucho más bellas. La causa de eso es que aquellas piedras son puras, y no se corroen ni corrompen, como las de aquí, por obra de la putrefacción y del salitre que se originan al confluir [el agua, niebla, aire, etc.] en esta cavidad. Pues eso es lo que produce a las piedras, a la tierra, a los animales y a las plantas la fealdad y las enfermedades. En cambio, la tierra en sí se halla embellecida por todas esas piedras, y además por el oro, plata y demás cosas de esa índole. Por natura- 111a
leza, en efecto, esas cosas en sí mismas, que son muchas en cantidad, grandes y se hallan sobre la tierra por doquier, están expuestas a la vista[260], de modo que éste constituye un espectáculo para los bienaventurados que pueden contemplarlo. Hay sobre ella muchos otros seres vivos y también hombres, unos que habitan en la región mediterránea, otros que viven alrededor del aire como nosotros lo hacemos alrededor del mar[261]; otros en islas bañadas a su alrededor por el aire[262] y próximas a la tierra firme. En una palabra, lo que el agua y el mar son para nosotros respecto de nuestras necesidades, eso es el aire allí; y lo que es para nosotros el aire, lo es para aquéllos el b
éter. El clima de que disfrutan es tal que nunca están enfermos, y viven mucho más tiempo que los hombres de aquí. La distancia que los separa de nosotros en cuanto a vista, oído, inteligencia, etcétera, es análoga a la que guarda el aire con el agua y el éter con el aire en cuanto a pureza. También tienen bosques sagrados y templos para los dioses, en los cuales habitan realmente dioses; y logran comunicarse con ellos frente a frente mediante signos, profecías y percepciones sensibles[263] de los dioses. En cuanto al sol, la luna y los c
astros, son vistos por ellos tal como son, lo cual constituye una dicha acorde con la que se les brinda en otros aspectos."

"Tal, pues, es la naturaleza de la tierra en su conjunto y de

[260] Sigo la interpretación de Burnet, en el sentido de que lo que se significa es que las piedras (y demás cosas que están en la verdadera superficie de la tierra, o sea en la verdadera tierra) están expuestas a la vista; no como las nuestras, que están ocultas bajo tierra.

[261] No se olvide que, en "la verdadera tierra", así como el éter ocupa el lugar que en la nuestra ocupa el aire (lo que llamamos "cielo"), el aire a su vez ocupa el lugar más bajo, o sea el que en nuestra tierra corresponde al mar (109b - 110a, ver en seguida el final de 111e).

[262] Los críticos coinciden en que se trata de una alusión a la Isla de los Bienaventurados, paraíso de los justos, mencionado por vez primera como tal en la 2ª *Olimpíada* de Píndaro (versos 70-72): "brisas del océano soplan en torno a la Isla de los Bienaventurados". Burnet toma el "bañadas a su alrededor" *(perirreín)* por el aire "como una paráfrasis humorística del «brisas soplan en torno a» *(peripneín)*".

[263] O sea "visiones", pero prefiero conservar intacta la referencia a lo sensible que contiene el original *aisthéseis*. Como se ve, en el mito se adjudica siempre al más allá un carácter corpóreo —que sólo difiere del de nuestro mundo en cuanto a una mayor perfección, o sea por una diferencia de grado—, que contrasta con el puramente espiritual que le otorga filosóficamente. Y de un modo análogo, la magia y la superstición ocupan el lugar de la verdadera comunicación religiosa en el sistema filosófico.

lo que la rodea [264]; pero hay también en ella, distribuidos circularmente a lo largo de toda su superficie, numerosas regiones que corresponden a sus cavidades: unas más profundas y más abiertas que aquella en la cual habitamos nosotros; otras que, aunque son también más profundas cuentan con una abertura menor que la de nuestra
d región; y finalmente otras cuya profundidad es inferior a la de aquí, pero que son más anchas. Todas ellas están conectadas entre sí bajo tierra por muchos puntos, y tienen conductos a veces más estrechos, a veces más amplios; por lo cual corre mucha agua de una a otra, como en esos vasos en que se mezclan bebidas, y [se forman] ríos subterráneos de una extensión inmensa, que siempre fluyen, a veces con aguas calientes, a veces frías. Hay allí también mucho fuego, incluso enormes ríos de fuego; muchos son de barro líquido, a veces
e más puro, a veces más fangoso, tal como los ríos de barro que en Sicilia fluyen antes de la lava, y tal como la lava misma. Estos ríos llenan cada una de las regiones, según alrededor de cuál de ellas en los distintos momentos fluya cada río. Todos ellos se mueven hacia arriba y hacia abajo, como si hubiera dentro de la tierra una cierta oscilación. Esta oscilación se debe a la siguiente conformación natural [265]: entre las aberturas de la tierra hay una que, además de
112a ser la más grande de todas atraviesa la tierra entera de lado a lado. A ella se refiere Homero cuando dice:

«Muy lejos, bajo tierra, en lo más profundo, hay un abismo» [266], al cual él y muchos otros poetas han llamado Tártaro. Hacia esta abertura confluyen todos los ríos, y desde él nuevamente manan, y cada uno llega a ser semejante a la tierra a través de la cual fluye.
b La causa de que todos los ríos emanen y desemboquen allí es que el agua no cuenta en ese punto con ningún remanso donde depositarse, y así oscila y bulle hacia arriba y hacia abajo, y el aire y el viento que lo rodea hacen lo mismo, acompañándolo tanto cuando se lanza hacia el otro lado de la tierra [267] como cuando lo hace hacia este lado. Tal como cuando uno respira, el aire que se exhala e inhala constituye una corriente continua, así también el aire allí oscila junto con el agua y produce vientos enormes y terribles que entran y
c salen. Cuando el agua se retira hacia la región que se denomina inferior [268] fluye hacia los terrenos que se extienden a lo largo de

[264] Concluida la descripción de "la verdadera tierra" o paraíso, que equivale, según vimos, al mundo de las Ideas, se pasará ahora a pintar el mundo subterráneo, que como tal es el equivalente del Hades (o región inferior: Infierno), morada tradicional de los muertos.

[265] Una prueba de que —por detrás del ropaje mitológico que da alas a la imaginación en busca de un simbolismo adecuadamente gráfico— hay en toda esta descripción datos de una cierta jerarquía científica, es que Aristóteles la ha tomado suficientemente en serio como para referirla y criticarla en sus *Meteorologica*, $355b_{32}$ y ss. Véase sobre dicha crítica H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Ac.*, p. 562-563.

[266] *Il.*, VIII, 14.

[267] O sea a las antípodas.

[268] Como hace notar Hackforth, ya Platón advierte que si la tierra es esférica, sólo convencionalmente cabe hablar de "arriba" y "abajo".

aquellos ríos [que corren hacia abajo] [269] y los llena, tal como cuando se irriga la tierra. Si el agua, en cambio, abandona aquellos lugares y se lanza hacia aquí, les toca a estos ríos el turno de ser llenados. Una vez llenos, corren a través de pasajes y atraviesan la tierra, y llegan a cada una de las regiones hacia las cuales se ha hecho como un camino, creando mares y lagos, ríos y arroyos. Después se hunden nuevamente bajo tierra, rodeando algunos a numerosas y extensas d
regiones, otros a menos regiones y más pequeñas, tras lo cual se arrojan de nuevo en el Tártaro; unos, mucho más abajo que lo que están donde nacen; otros sólo un poco, pero todos corren por debajo de su cabecera; algunos hacia el lado opuesto, otros por el mismo lado [del centro de la tierra] en que han surgido. Hay algunos que dan una vuelta completa, serpenteando una y más veces alrededor de la tierra como víboras, hasta caer nuevamente lo más bajo posible para arrojarse [en el Tártaro]. Pero a unos y a otros es posible e
descender hasta el centro [de la tierra], mas no más allá, pues la parte [de la tierra] que está a cada uno de los lados [del centro] se vuelve cuesta arriba por las corrientes de uno y otro lado.[270] Hay, por cierto, muchas otras corrientes, grandes y variadas, pero entre todas ellas hay cuatro ríos que destacaré especialmente, el más grande de los cuales, y a la vez el que corre más cerca del exterior y circularmente, es el que se llama Océano. En el lado opuesto corre, en sentido contrario, el Aqueronte, el cual fluye bajo tierra a través 113a
de diversas regiones desiertas hasta llegar al lago Aquerusiano. Allí arriban la mayoría de las almas de los muertos y, luego de permanecer el tiempo que les ha sido decretado —más largo para unos, más corto para otros—, son enviados nuevamente hacia donde nacen los seres vivos. El tercero de los ríos que he mencionado nace en medio de los otros dos y, muy cerca de su cabecera, cae en una vasta región en la cual arde mucho fuego [271] y forma un lago más grande que nuestro mar, en el cual bullen agua y barro. Desde allá se desplaza, enturbiado y fangoso, en forma circular y, serpenteando b
dentro de la tierra, llega hasta los bordes del lago Aquerusiano, pero sin mezclarse con sus aguas; finalmente, tras numerosos serpenteos subterráneos, se arroja en una parte baja del Tártaro. Éste es el río al que se pone el nombre de Pyriflegetonte, partículas de cuya lava son expulsadas en diversos lugares de [nuestra] tierra. Opuesto

269 Para traducir este enredado pasaje he seguido la interpretación de Verdenius.

270 Sigo en este pasaje la interpretación de Robin, que, por otra parte, se ajusta a la descripción de Aristóteles en *Meteorologica*, $356a_{12}$. Pero véase el tratamiento que del asunto hace Cherniss en las páginas citadas en nota 265, y también Friedlaender, *op. cit.*, p. 266 y ss. y 388, n. 16.

271 El nombre de este tercer río, Pyriflegetonte ("ardiente con fuego"), denota esta situación. Burnet ha hallado algunas referencias semejantes en una carta de navegación atribuida al cartaginés Hanno (la cual, según él, si es auténtica, ha de haber sido conocida en Sicilia en el siglo v) acerca de las regiones con fuego ardiente que viera en el viaje desde Cabo Verde hasta Sierra León. Si así fuera, dice Burnet, la descripción que hace aquí Platón del Pyriflegetonte se basaría en la que allí corresponde al Senegal.

a su vez a éste, el cuarto río desemboca primeramente en una región terrible y salvaje, según se cuenta, que en su totalidad posee un color
c como el del lapislázuli, y a la que se da el nombre de Estigia, y el de Estigio [272] al lago que, al bajar, forma el río. Después de sumergirse en el lago sus aguas adquieren terribles propiedades y luego se hunden bajo tierra; allí serpenteando, se desplaza en sentido contrario el Pyriflegetonte y se encuentra [con él] en el lago 'Aquerusiano, pero proviniendo del lado opuesto. Las aguas de este río no se mezclan con las de ningún otro, sino que corre circularmente hasta desembocar en el Tártaro, por el lado opuesto al que lo hace el Pyriflegetonte. Su nombre, según dicen los poetas [273], es Cocito. Tal es la conformación natural de estas regiones."

c) *Destino de los muertos en el más allá*

d *Fedón:* —"Ahora bien", prosiguió Sócrates, "cuando los muertos llegan al lugar adonde el demonio individual los conduce, en primer término son sometidos a juicio, tanto los que han vivido virtuosa y santamente como los demás. Y aquellos que se considere que no han vivido ni muy bien ni muy mal son encaminados hacia el Aqueronte y, subidos en embarcaciones que hay especialmente para ellos, llegan al lago [Aquerusiano]. Allí se quedan residiendo para ser purificados y expiar sus crímenes; y unos son absueltos de las injusticias que hayan cometido, así como otros reciben honores por sus buenas
e acciones, cada uno según sus merecimientos. Pero a aquellos que son considerados incurables a causa de la magnitud de sus delitos, por haber cometido muchos y enormes sacrilegios o crímenes injustos, así como numerosas transgresiones de toda índole, les toca en suerte ser arrojados al Tártaro, de donde jamás volverán a salir.[274] Los que,

272 *Styx* viene del verbo *stygein*, "abominar".

273 Por ejemplo, Homero, en la *Od.*, X, 514, donde dice que el Cocito (cuyo nombre significa "lamento") es "una caída de agua de la Estigia". En ese pasaje son también mencionados los otros tres ríos: Océano, Pyriflegetonte y Aqueronte, aunque se dice que el Pyriflegetonte y el Cocito desembocan en el Aqueronte.

274 Hasta donde ha llegado mi investigación al respecto, ésta y la del *Gorgias*, 523b son las primeras referencias expresas acerca del Tártaro como lugar de castigo para los hombres que han obrado mal en este mundo. El final del canto XI de la *Odisea* nos exhibe algunos suplicios ejemplares que en el Hades —sin mayor precisión geográfica— padecen conocidos pecadores, como Ticio, Tántalo y Sísifo, pero no se habla del Tártaro para nada. En *Il.*, VIII, 13, Zeus amenaza a los dioses que intervengan en la guerra de Troya con arrojarlos al Tártaro, y la frase "ser arrojados al Tártaro" puede haber quedado como significativa del peor de los castigos concebibles. Dicha suerte la corren diversos dioses en la *Teogonía* (725 y 868), como Tifeo y especialmente los Titanes, equivalentes de nuestro conocido Lucifer. Dodds (nota al *loc. cit.* del *Gorgias*) estima que en el siglo v el Tártaro se abrió "a los pecadores humanos", y cita un verso de Eurípides (*Orestes*, 265), donde el protagonista teme que las Erinias lo arrojen al Tártaro. Supone Dodds, además, que esto constituía una creencia pitagórica, basándose en Aristóteles, *Anal. Post.*, B.11, $94b_{33}$. Sin embargo, y sin perjuicio de que en el tiempo de Eurípides o en Eurípides mismo pueda haberse dado una concepción del Tártaro como lugar de castigo, creo que no es ése el sentido del

aunque hayan cometido grandes faltas —por ejemplo, que hayan obrado violentamente, impulsados por la cólera, con el padre y la madre, pero arrepintiéndose durante el resto de su vida, o bien que hayan cometido homicidios de una manera semejante—, son tenidos por curables, también es forzoso que caigan en el Tártaro; pero luego de haber caído y permanecer allí un año, el oleaje los expulsa, a los homicidas río abajo por el Cocito; a los que han golpeado al padre y a la madre, por el Pyriflegetonte. b

114a Cuando han sido transportados hasta el nivel del lago Aquerusiano[275], gritan y llaman a aquellos a los que han asesinado o ultrajado, clamando y suplicándoles que les permitan salir por el lago y que los reciban. Si los persuaden, salen y cesan sus males; si no, son transportados nuevamente hacia el Tártaro, y de allí nuevamente por los ríos, y sus sufrimientos no cesan antes de lograr persuadir a sus víctimas: pues ésta es la pena que los jueces[276] les han impuesto. En cuanto a aquellos que son considerados como habiendo vivido en forma especialmente santa, son hechos libres y desembarazados, como de prisiones, de las regiones interiores de la c tierra, y llegan hasta la morada pura que hay arriba y se quedan a vivir allí, sobre la tierra.[277] Y entre éstos, los que se han purificado suficientemente por medio de la filosofía viven absolutamente sin cuerpo por todo el tiempo siguiente[278] y llegan a moradas aún más

verso citado por Dodds, donde Orestes teme cualquier tipo de represalias por parte de las Erinias, que no son, en realidad, divinidades justicieras, sino vengadoras. Entre lo que pueda temer como venganza, nada extraño es, pues, que figure el ser arrojado al Tártaro, pero eso no supone que el Tártaro se haya convertido en lo que más tarde va a ser el Infierno. En cuanto al pasaje de Aristóteles, no encuentro en él referencia alguna a tal concepción, ya que sólo habla de que el trueno es usado para amenazar y aterrorizar "a los que [habitan] en el Tártaro". Pero, desde que no se dice quiénes son esos habitantes, no hay por qué suponer que sean hombres, en lugar de dioses, como en Homero y Hesíodo.

275 Burnet aquí nos recuerda que las aguas del Cocito y del Pyriflegetonte no se mezclan con las del lago Aquerusiano, según se ha dicho antes.

276 En el *Gorgias*, 524e, se nombra a estos jueces: Radamanto, especialmente encargado de juzgar a los asiáticos; Eaco, para los europeos; y Minos, que hace de árbitro cuando los otros dos disienten.

277 En el *Gorgias*, 523b, se les promete la Isla de los Bienaventurados, posiblemente aludida más arriba, en 111a (v. nota 262). En *Los trabajos y los días*, Hesíodo habla de ellas (116 y ss.) pero sin promesas de ninguna índole, presentándolas sólo como residencia de la raza heroica. Tal vez sea análogo el caso de la 2ª *Olimpiada* de Píndaro, aunque Dodds piensa (nota al *Gorgias, ad, loc.*) que se trata de "los hombres buenos en general", quizás basado en el verso 58, en el que se dice que Zeus juzga a los pecadores (la justicia en la religión, moral, derecho y filosofía griegas se ha aplicado a los castigos mucho antes y más a menudo que a las recompensas). Pero de los "nobles" —entre los que naturalmente está incluido Terón, el príncipe destinatario del poema— no se dice que vayan a ser sometidos a tal juicio, sino que habla simplemente de sus disfrutes.

Ya hemos aludido a este punto en nuestra Introducción (apartado "Hombre, cuerpo y alma" y en "La inmortalidad del alma: mito y logos" entre otros, y en notas 52 y 67.

278 Aquí se rompe inesperadamente la continuidad del mito, ya que la liberación absoluta del cuerpo en el más allá corresponde al esquema dualista cuerpo-alma presentado en el transcurso del diálogo, mas no al mito que nos estaba relatando aquí Platón, donde su paraíso —según vimos— es la zona más elevada

bellas que las anteriores, que no es fácil describir ni alcanza ahora el tiempo. Pero lo que importa es que, en vista de estas cosas que hemos descrito, Simmias, es necesario no ahorrar esfuerzo para participar, durante la vida, de la virtud y de la sabiduría. Bella es, en efecto, la recompensa, y grande la esperanza. Claro que no será propio de
d un hombre sensato empeñarse en sostener que dichas cosas son tal como las he descrito; no obstante, me parece propio [que sostenga] que, puesto que el alma ha mostrado ser inmortal, las cosas pasan así o de manera parecida con respecto a nuestras almas y a sus moradas, [me parece] también que es algo por lo cual vale la pena que se arriesgue el que crea que es así. En efecto, el riesgo es hermoso; y con tales cosas es cuestión de [crearse] algo así como un encantamiento; por eso es que me he tomado tanto tiempo en contar este mito. Pues bien, en vista de estas cosas, ha de tener confianza con respecto a
e su propia alma el varón que durante su vida ha rechazado a los placeres y adornos corporales por ser ajenos [a sí mismo] y por considerar que hacen más mal que bien; en cambio, se ha esforzado por los placeres que conciernen al estudio, y así, tras adornar su alma no con adornos extraños sino con el suyo propio —vale decir,
115a con templanza, justicia, valentía, libertad y verdad— aguarda el viaje hacia el Hades, de modo de poder hacerlo cuando el destino lo llame. Ustedes también, Simmias, Cebes, todos los demás harán el viaje, cada uno a su tiempo; pero a mí, como diría un héroe de tragedia, el destino me llama ahora.[279] Incluso es casi hora de que me vaya a dar un baño; pues me parece mejor bañarme antes de beber el veneno, y no dar a las mujeres el trabajo de lavar un cadáver."

---

de la tierra, con árboles, frutos, etc., y donde se vive siempre sano. Robin piensa que se está destinando a los filósofos una morada "por encima de la tierra, en los astros". Pero no con esa suposición se lograría la congruencia que, a mi juicio, falta al término del relato, ya que las cosas perfectas que se veían en la superficie de la "verdadera tierra" simbolizaban claramente a las Ideas, y es inconcebible que se ponga ahora al filósofo por encima de las Ideas. Más bien me parece que, luego de describir el premio para "los buenos en general", Platón ha sentido la necesidad de acordar en el relato algún privilegio especial equivalente al que les presta en su filosofía a los filósofos, y dado que ya termina el mito y mentalmente se prepara para las reflexiones que siguen, ha ido quebrando insensiblemente su coherencia.

[279] Ya nos hemos referido a la anécdota que cuenta Diógenes Laercio (III, 5) basándose en Dicearco, según la cual, antes de dedicarse a la filosofía, Platón compuso tragedias, a las que puso fuego luego de escuchar a Sócrates. Al leer uno frases de un *self-humour* como la presente, o como la que sigue, bien puede entender que la vocación de Platón no era precisamente la de autor trágico, a pesar de su indudable talento poético.

X

EPÍLOGO

(115b - 118c)

Concluido el relato mítico que asegura premios para los buenos y castigos a los malos, Sócrates, a modo de últimas instrucciones, insiste a sus discípulos en que se preocupen por vivir filosóficamente. Critón está más preocupado por los preparativos de los funerales y encargos de Sócrates que por las palabras de éste, por lo que Sócrates insiste en que Sócrates no es su cadáver, sino el alma que partirá hacia el más allá dentro de un momento. Luego de bañarse conversa con sus hijos y parientes, y finalmente bebe el veneno. Sus amigos no pueden contener ya las expresiones de dolor, pero Sócrates consigue instaurar en sus últimos momentos una serenidad religiosa, y muere tratando hasta el instante final de asegurarse de haber cumplido sus obligaciones con lo sagrado.

Fedón: — Cuando Sócrates terminó de decir esto, Critón le b
preguntó:

"Bien, Sócrates; y ahora, ¿qué instrucciones nos das, a mí y a estos amigos, sea con respecto a tus hijos, o con respecto a cualquier otra cosa, que nosotros haríamos con el mejor de los placeres?"

"Pues lo que digo siempre, Critón; nada nuevo: que se preocupen por ustedes mismos, con lo cual cualquier cosa que hagan la harán en favor de ustedes y de mí [280], sin que sea menester que se comprometan ahora. Si, en cambio, no se cuidan de ustedes mismos, y no están dispuestos a vivir siguiendo las huellas de lo que hemos dicho ahora y en momentos anteriores, por mucho y muy apasionadamente que ahora se comprometan, de nada valdrá." c

[280] No es posible en castellano verter el sentido del texto con fidelidad. *Khâris* significa tanto "agrado" o "placer" (así lo traducimos en la pregunta de Critón), como "amor", "servicio", "gracia" o "favor" (en esta última forma lo traducimos en la respuesta de Sócrates). Sócrates recoge, pues, las palabras de Critón, dándoles un sentido más profundo.

"Pondremos celo en eso. Mas, ¿de qué modo debemos enterrarte?"[281]

"Como más les guste; basta que me sujeten bien y no me vaya a escapar." Y al mismo tiempo que sonreía serenamente, nos miró diciendo: "No puedo, amigos, convencer a Critón de que yo soy este Sócrates, el que ahora está dialogando y ensamblando unos discursos con otros. Él, en cambio, cree que soy aquel al que dentro
d de pocos momentos verá como cadáver, y así me pregunta cómo deben enterrarme. En cuanto al largo discurso que he hecho desde hace rato para demostrar que, una vez que beba el veneno no permaneceré con ustedes, sino que partiré de aquí, marchándome hacia algún disfrute propio de bienaventurados, todo parece que no es para él más que palabras vanas dichas para consolarme a mí mismo al mismo tiempo que a ustedes. Les pido que salgan de garantes por mí ante Critón, pero dando la garantía opuesta a la que él quiso dar ante los jueces, cuando [quería asegurar] que yo me quedaría[282]; ustedes, en cambio, saldrán de garantes de que yo no me quedaré
e después de que me muera, sino que me marcharé de aquí. Eso hará que Critón sobrelleve más fácilmente la situación, y que, al ver que mi cadáver es incinerado o enterrado, no se irrite pensando que me pasan cosas terribles, ni diga durante los funerales que está exponiendo [para incinerarlo] a Sócrates, o que lo transporta o lo entierra. Pues has de saber, mi querido Critón, que el lenguaje incorrecto no sólo es de por sí confusionista, sino que también implanta el mal en las almas.[283] Por el contrario, es necesario que tengas confianza, y digas que es mi cuerpo el que se entierra, y así, pues, que lo entierres
116a del modo que te plazca y que consideres que es el más conforme con las costumbres."

[281] O sea enterrando el cadáver íntegro o sólo sus cenizas, en una urna, tras la incineración; alternativa que aparece en 115e.

[282] ¿A qué hecho alude esta frase? En principio, uno pensaría que se trata de la fianza que Critón y sus amigos ofrecieron para el pago de una multa de treinta minas, fallida contrapropuesta de Sócrates como pena de sus pretendidos delitos, que es la única situación de esa índole que conocemos (*Apología*, 38b). Pero la frase "cuando [quería asegurar] que yo me quedaría" excluye tal referencia, como nota Burnet. Éste, siguiendo a Cook Wilson, conjetura que Critón, "para ahorrar a Sócrates la indignidad del encarcelamiento durante el tiempo entre la sentencia y el regreso desde Delos del navío sagrado" (pues "era insólito para los atenienses ser mantenidos en prisión, salvo que el encarcelamiento fuera parte de la sentencia"), "había ofrecido salir de garante de que Sócrates no intentaría escapar" durante ese tiempo. (Cf. la edición de Burnet del *Critón*. Nota introductoria, p. 172). Puede ser, pero su apoyo no lo encuentra en el *Critón*, 44e (de donde supone Burnet que podemos inferirlo), sino en el presente pasaje del *Fedón*. En *Critón*, 44e, se limita a exhortar a Sócrates a que no tema que sus amigos puedan ser acusados de dejarlo escapar. Por consiguiente, las conjeturas sólo pueden basarse en la frase del *Fedón*.

[283] Obsérvese cómo hasta último momento, y hasta en los casos menos llamativos, explicita Platón su preocupación por el uso correcto del lenguaje, y la importancia ética que le asigna. En efecto, puede tratarse simplemente de una "fórmula curiosa de la creencia en el poder mágico de las palabras", como dice Robin, pero a la vez forma parte de un principio metodológico, de singular importancia, según hemos visto, en su aplicación ético-metafísica.

Dicho esto, se puso de pie y se fue a otra habitación, para bañarse. Critón lo siguió, y a nosotros nos indicó que nos quedáramos. Nos quedamos, entonces, conversando entre nosotros y examinando de nuevo lo que se había dicho; pero también comentando la desgracia que nos ocurría: sentíamos realmente como si fuéramos despojados de un padre, y que íbamos a quedar huérfanos el resto de la vida. Después de que se bañó, fueron llevados junto a él los niños b
(tenía dos niños pequeños y uno grande) ; también llegaron parientas, con las cuales conversó en presencia de Critón, dándoles algunas instrucciones, luego de lo cual ordenó a las mujeres y a los niños que se marcharan, y él se vino junto a nosotros. Ya el sol estaba próximo a ponerse, pues había pasado mucho tiempo adentro.[284] Una vez que llegó [a nuestro lado] se sentó, y ya después de esto no conversó mucho más. Entonces vino el asistente de los Once y se plantó delante de él, diciéndole:

"Sócrates, no tendré que reprocharte lo que reprocho a otros, c
porque se encolerizan conmigo y me echan maldiciones cuando les doy la orden de beber el veneno, impuesta por los arcontes. Pero tú, por el contrario, durante todo este tiempo he podido darme cuenta de que eres el más noble, más cordial y, en fin el mejor de cuantos hombres han venido a parar aquí. Y ahora bien sé que no es conmigo que estarás enojado, sino con aquellos que sabes son los responsables. Pues bien, ya te das cuenta de qué es lo que venido a anunciarte d
ahora, de modo que adiós, y trata de sobrellevar con buen ánimo lo inevitable."

Y al mismo tiempo que se ponía a sollozar, dio media vuelta y se marchó. Sócrates le echó una mirada y le dijo:

"Tú también, ¡adiós! Haremos lo que dices." Y luego nos dijo a nosotros: "¡Qué buen hombre! Durante este tiempo se me acercaba continuamente y a veces conversaba conmigo, mostrándose como el mejor de los hombres. Y ahora, ¡con qué nobleza llora por mí! Pero vamos, Critón, obedezcámosle, y que me traigan el veneno, si es que está machacado; si no, que lo machaquen."

Critón dijo entonces: e

"Sin embargo, Sócrates, me parece que el sol está aún sobre las montañas y que todavía no se ha puesto. También sé que otros han bebido el veneno mucho rato después de que se les ha transmitido la orden, poniéndose antes a comer y beber bien, e incluso algunos a acostarse con sus amantes. De modo que no te apures; hay tiempo aún."

Sócrates replicó:

"Y es muy natural, Critón, que ésos hagan lo que dices, porque creen que ganan algo obrando de esa manera. En cuanto a mí, también es natural que no lo haga, porque no creo ganar nada, si 117a
bebo el veneno un poco más tarde, salvo atraer sobre mí las risas al

[284] Es decir, en la habitación contigua, donde se ha bañado, y también conversado con los parientes.

aferrarme a la vida y economizando cuando ya se ha gastado todo. No; hazme caso y no obres de otro modo."

Al escuchar esto, Critón hizo una señal a un sirviente que se hallaba próximo a él. El sirviente salió y al cabo de un buen rato regresó con el encargado de administrar el veneno, que lo traía machacado en una copa. Al verlo, Sócrates dijo al hombre:

"Bueno; tú que eres entendido en estas cosas, dirás qué hay que hacer."

"Nada más que dar vueltas, después de haberlo bebido, hasta
b que se pongan pesadas las piernas; luego, recostarse, y dejar que haga el efecto por sí solo."

Y al mismo tiempo extendió la copa a Sócrates. Y éste la tomó [entre sus manos] con el mejor de los ánimos, Equécrates, sin temblar ni cambiar de color o de gesto; sino que, mirando al hombre con su habitual mirada taurina, le dijo:

"Dime: ¿se puede derramar un poco de esta bebida para hacer una ofrenda?"

"Nosotros lo machacamos, Sócrates, sólo en la medida que creemos que es adecuada para beber."

c "Comprendo. Pero al menos se puede —e incluso se debe— implorar a los dioses que mi mudanza hacia el más allá se haga con buena suerte. Eso es lo que imploro, y ¡Así sea!"

Y una vez que dijo esto, se llevó la copa a los labios y la bebió con la mayor entereza y calma. Hasta ese momento la mayoría de nosotros había logrado bastante bien contener el llanto; pero al mirarlo mientras bebía y luego que terminó de beber, ya no hubo caso. Fue más fuerte que yo: el llanto me corría a torrentes, de modo tal, que me dio vergüenza y escondí la cara; lamentándome por mí
d mismo. En efecto: no era por él, sino por mi propia suerte, por ser privado de un amigo semejante. Ya antes que yo Critón se había levantado para irse afuera, en vista de que no podía contener el llanto. En cuanto a Apolodoro, quien ya antes no había parado un momento de llorar, entonces se puso a dar gritos, quejándose y maldiciendo, de tal modo que partía el corazón a todos los presentes, salvo a Sócrates, quien exclamó:

"Pero ¿qué hacen mis sorprendentes amigos? He hecho ir a las
e mujeres sobre todo para que no desentonen de esta manera, pues he oído que cuando se muere hay que abstenerse de palabras no propicias.[285] Mantengan entonces la calma y conténganse."

Al escuchar nos avergonzamos y cesamos de llorar. Entonces Sócrates se puso a dar vueltas hasta que —según dijo— las piernas se le pusieron pesadas, y se acostó de espaldas, tal como le ordenara el hombre. Éste, después de esperar un rato, lo palpó, examinando sus

[285] De las acepciones que de *euphemía* se dan en Liddell-Scott escojo ésta ("abstención de palabras no propicias"), pues la otra que suelen preferir los traductores ("silencio religioso") no parece muy acorde con el hecho de que luego Sócrates siga hablando. Además, la primera compagina muy bien con el verbo anterior *plemmeleîn*, "desentonar", "dar en música una nota falsa", que desentona, en cambio, con la otra acepción.

piernas y pies. Después, apretándole fuertemente el pie, le preguntó si lo sentía, a lo que Sócrates contestó que no. A continuación volvió 118a a palparle los muslos y así siguió hacia arriba, y nos mostró cómo se iba poniendo frío y rígido [haciéndonos tocarlo].[286] Luego volvió a tocarlo él, y dijo que, cuando [el frío y la rigidez] llegaran al corazón, Sócrates se iría. Ya se había enfriado prácticamente la región del bajo vientre, cuando se descubrió la cabeza —pues se la habían cubierto— y pronunció las que fueron sus últimas palabras:

"Critón, le debemos un gallo a Asclepio[287]; págaselo, no te olvides."

"Así se hará", respondió Critón. "¿Quieres algo más?"

Esta pregunta quedó sin respuesta; un instante después Sócrates se estremeció y el hombre lo descubrió. Tenía los ojos fijos; al verlo, Critón le cerró la boca y los ojos.

Éste fue el fin de nuestro amigo, Equécrates; el mejor hombre, podríamos decir, de los que conocimos entonces, en general el más sabio y el más justo.

286 Añado las palabras entre corchetes de acuerdo con la sugerencia de Burnet en su nota a la frase siguiente.

287 Asclepio era el dios de las curaciones, y se le ofrecía ordinariamente un gallo en gratitud cuando un enfermo se sanaba. Algunos comentaristas han supuesto, a raíz de esto, que "Sócrates considera a la muerte como una curación de todos los males humanos" (Bluck). Pero Wilamowitz (*Platon*, t. II, pp. 57-58) dice bien que ni "la vida es una enfermedad ni Asclepio cura males del alma". Sobre todo es valedera la segunda objeción, ya que es poco probable —dado que Sócrates en sus últimos momentos habla de "implorar a los dioses" y "abstenerse de palabras no propicias"— que el suyo era un lenguaje metafórico e incluso encomienda al fiel Critón un sacrificio a un dios cuyo culto era bien concreto y determinado. Basado en dicha interpretación, me parece aceptable, la sugerencia de Wilamowitz de que podría tratarse de un sacrificio debido a la curación de cualquier pariente o amigo, si no se especifica de quién es porque no interesa eso para el relato, sino que lo importante es el escrúpulo religioso de Sócrates de cumplir en los últimos momentos todas sus obligaciones religiosas.

ABREVIATURAS DE LAS OBRAS MÁS CONSULTADAS

Burnet, *Ph* .... J. Burnet, *Plato's Phaedo,* Clarendon Press, Oxford, 1956, reimpr. de la 1ª ed. de 1911.

Robin, *Ph* .... L. Robin, *Phédon* (en *Platon, Oeuvres Complètes,* tome IV, I partie, Les Belles Lettres), 4ª ed., París, 1949.

Bluck, *Ph* .... R. S. Bluck, *Plato's Phaedo,* Routledge y Kegan, Londres, 1955.

Hackforth, *Ph* ..... R. Hackforth, *Plato's Phaedo,* Cambridge University Press, 1955.

Verdenius, *Ph* ..... W. J. Verdenius, "Notes on Plato's Phaedo" (en la revista *Mnemosyne,* año 1958, s. IV, vol. XI, fasc. 3, pp. 193-243).

Loriaux, *Ph* .... R. Loriaux, *Le Phédon de Platon* (Commentaire et traduction), vol. I (57a - 84b), Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de Namus, 1969.

DK .... H. Dielz - W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker,* Weidmann, 7ª ed., Berlín, 1954.

Liddell - Scott ..... H. G. Liddell - R. Scott, *Greek English Lexicon,* 9ª ed. revisada y aumentada por H. B. Jones, Clarendon Press, Oxford, 1940. (Con adición de *A Supplement,* en 1968, editado por E. A. Barber.)

Burnet, *E. G. Ph* .. J. Burnet, *Early Greek Philosophy,* Adam y Black, Londres, 1958, reimpr. de la 4ª ed. de 1930.

ÍNDICE DE AUTORES CITADOS EN LAS NOTAS

Los números en cursiva remiten a las notas de la Introducción; los escritos en redonda corresponden a las notas del texto.

ACKRILL, J. L.: 32.
ADAM, A. M.: 234.
ADAM, J.: *33, 57*; 67, 201, 215, 234.
ÁLVAREZ DE MIRANDA, A.: *1*; 239.
ALLEN, R. E.: 234.

BECKER, O.: *21*.
BICKEL, E.: 70.
BLUCK, R. S.: *17, 27, 30, 31, 32, 35, 56*; 18, 19, 26, 28, 53, 56, 63, 72, 83, 89, 90, 95, 101, 107, 134, 136, 138, 141, 151, 163, 168, 173, 181, 185, 208, 213, 218, 219, 221, 227, 237, 242, 244, 245, 255, 256, 259, 287.
BONITZ, H.: *17*.
BROMMER, P.: 219.
BUFFIÈRE, F.: 176.
BURNET, J.: *2, 4, 17, 58*; 16, 18, 20, 22, 24, 26, 30, 32, 42, 43, 44, 53, 55, 56, 67, 68, 76, 80, 86, 89, 95, 97, 102, 103, 104, 107, 115, 117, 118, 130, 132, 133, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 147, 154, 156, 159, 166, 167, 168, 172, 173, 179, 182, 183, 185, 193, 194, 200, 203, 213, 214, 219, 225, 237, 242, 245, 249, 252, 253, 255, 260, 262, 271, 282.
BURY, R. G.: *41, 44*.

CAMPBELL, L.: 26 ver Jowett-Campbell.
CANART, P.: ver Van Camp-Canart.
CORNFORD, F. M.: *29*; 96, 222, 240, 253.
CROISET, M.: 167.
CROSS, R. C.: *32*.

CHAMBRY, P.: *57*; 201.
CHERNISS, H. F.: *12, 16, 17*; 18, 67, 83, 139, 185, 189, 203, 204, 210, 215, 216, 229, 249, 265, 270.

DENNISTON, J. D.: 214, 221.
DES PLACES, E.: 18, 82, 113, 124.
DIELS, H.: ver Diels-Kranz, *23*.
DIELS, H.-KRANZ, W.: *14, 21, 23, 46*; 20, 52, 81, 124, 184.
DIETRICH, B. C.: *23*; 8, 240.
DODDS, E. E.: *21, 49*; 5, 22, 29, 167, 240, 241, 274, 277.
DORTER, K.: *6*; 2.

ELIADE, M.: *22, 43, 51*.

FESTUGIÈRE, A. J.: *55*; 52, 138, 240.
FIELD, G. C.: *11*.
FRANK, E.: 18, 20, 22, 23, 25, 249.
FRIEDLAENDER, P.: *6, 13, 17, 26*; 240, 249, 253, 270.
FRITZ, K. v.: *25, 26*.

GIGON, O.: 253.
GILSON, E.: 113.
GRAU, N. A.: 198.
GREENE, W. C.: 8.
GUARDINI, R.: *36*; 15.
GUÉROULT, M.: 16.
GUSDORF, G.: *43*.
GUTHRIE, W. K. C.: *22*.

HACKFORTH, R.: *7, 10, 58*; 17, 18, 26, 28, 41, 42, 44, 53, 56, 57, 67, 72, 82, 83, 87, 89, 92, 95, 101, 103, 107, 121, 124, 136, 137, 138, 140,

141, 151, 163, 166, 173, 181, 204, 208, 210, 213, 214, 219, 221, 226, 229, 237, 242, 244, 255, 268.
HARE, R.: 97.
HARRISON, J. E.: *22*; 67.
HARTMANN, N.: *20, 31, 50.*
HAVELOCK, E. A.: 18.
HEATH, T. L.: *21*; 167.
HILDEBRANDT, K.: *50.*
HIRZEL, R.: *6.*
HOERBER, R. G.: 1.
HUBY, P. M.: 208.

JAEGER, W.: *5, 22, 24, 33, 43, 54*; 52, 56, 70, 203, 253, 256.
JOWETT- B.-CAMPBELL, L.: *57*; 201.

KAHN, Ch.: 74, 249.
KÉRENYI, K.: 79.
KERN, O.: *22, 23*; 29, 56, 67.
KEYT, D.: *35*; 213, 218, 232.
KIRK, G. S.: 52, 140, 253.
KRANZ, W.: 7; ver Diels-Kranz.
KUEHNER, R.-GERTH, B.: 41.

LÉVY BRUHL, L.: *29.*
LIDDELL, H. G. - SCOTT, R. - JONES, H. S. - BARBER, E. A.: *14, 43*; 19, 27, 41, 80, 163, 250, 285.
LINFORTH, I. M.: *22*; 67.
LORIAUX, R.: 13, 14, 15, 18, 25, 26, 29, 32, 47, 83, 90, 93, 95, 98, 103, 106, 128, 168.
LUCE, J. V.: 56.

LLOYD, G. E. R.: 22, 167.

MARCUSE, H.: *21.*
MERLAN, PH.: *33.*
MONDOLFO; R.: *14, 19*; 138, 203; ver Zeller-Mondolfo.
MOREAU, J.: *36, 50.*
MOULINIER, L.: *22*; 29.
MURRAY, G.: *3.*

NATORP, P.: *17.*

OTTO, W. F.: *47*; 70.

PHILIP, J. A.: 20, 22.
POPPER, K.: 51.

RAVEN, J. A.: 22, 210, 253.
RITTER, C.: *12, 17*; 219.
RIVAUD, A.: 222.
ROBIN, L.: *9, 17, 29, 41, 59*; 28, 41, 53, 56, 72, 82, 89, 95, 101, 107, 137, 138, 141, 151, 163, 181, 219, 222, 229, 233, 237, 240, 242, 255, 270, 278.
ROBINSON, R.: 104, 167, 208, 210, 211.
ROSE, V.: *22, 33*; 256.
ROSS, W. D.: *17, 22, 33*; 138, 256.
RUEDIGER, H.: 18.

SCHLEIERMATCHER, F.: 53.
SCHUHL, P.-M.: *15, 17, 59*; 241.
SHOREY, P.: 20.
SICHIROLLO, L.: *6.*
SNELL, B.: 116.
SOLMSEN, Fr.: 190.
SOUILHÉ, J.: 56.
SPIRO, M. E.: *37.*
STENZEL ,J.: *6, 17, 21, 26, 56*; 210.

TAIT, M. D. C.: 210.
TARRANT, D.: 89.
TATE, J.: *32, 35*; 166, 172.
TAYLOR, A. E.: *17*; 255.
THEILER, W.: *55*; 190, 204, 229.
TIMPANARO-CARDINI, M.: 22.
TRACY, Th.: 22.

VAN CAMP, J. - CANART, P.: 8, 112.
VERDENIUS, W. J.: *24, 35, 55*; 18, 26, 31, 44, 53, 56, 63, 67, 68, 83, 89, 90, 93, 103, 113, 119, 132, 136, 141, 166, 168, 172, 173, 204, 213, 214, 221, 245, 269.
VLASTOS, G.: *18, 34.*

WALZER, R.: *22.*
WILAMOWITZ-MOELLENDORF, U. V.: *6, 17, 22*; 53, 208, 210, 240, 287.
WILPERT, P.: *33.*
WINDELBAND, W.: *17, 31.*

ZELLER, E.: *17, 33.*
ZELLER, E. - MONDOLFO, R.: 22, 74.

ÍNDICE GENERAL

Advertencia preliminar 7

Introducción a la lectura del "Fedón"

I. La composición del *Fedón* 11

II. La temática del *Fedón* 27

Fedón o del alma

Advertencias generales sobre la traducción 75

I. Prólogo (57a - 60b) 77

II. Conversación introductoria (60b - 61b) 83
- a) Placer y dolor 83
- b) El sueño de Sócrates 85

III. La actitud del filósofo frente a la muerte (61b - 69e) 91
- a) El suicidio 91
- b) La apología de Sócrates 100

IV. Argumentos preliminares acerca de la inmortalidad del alma (69e - 84b) 117
- a) El argumento de la compensación de los procesos entre términos opuestos 118
- b) El argumento de la reminiscencia 125
- c) Combinación de los dos argumentos precedentes 133
- d) El argumento de la afinidad del alma con las Ideas 135
- e) Corolario: influencia del modo de vida en el ulterior destino del alma 140

V. Discusión de los argumentos precedentes (84c - 91c) 147
- a) La objeción de Simmias 147
- b) La objeción de Cebes 152
- c) El escepticismo originado en la confianza ingenua 155

VI. La trascendencia del alma respecto del cuerpo (91c - 95a) 163

VII. Acerca de la generación y la corrupción (95a - 102a) 173
a) Recapitulación del argumento de Cebes 174
b) Insuficiencia de las doctrinas mecanicistas 175
c) Insuficiencia del teleologismo de Anaxágoras 178
d) El método del análisis del lenguaje 183

VIII. Argumento fundamental acerca de la inmortalidad del alma (102a - 107b) 191
a) La exclusión de los contrarios 191
b) El alma excluye la muerte 200

IX. El mito escatológico (107c - 115a) 207
a) El viaje al más allá 208
b) Geografía mítico-escatológica 211
c) Destino de los muertos en el más allá 220

X. Epílogo (115b - 118c) 223

Abreviaturas de las obras más consultadas 229

Índice de autores citados en las notas 231